باخط شكرزاده



سخا الله واعطانا ان نقول فيما ملكته كان من الحرفان
من نعم المنعم المتعال على عبده الفقير الحاج بشير آغاء
دار السعادة الشريفة غفر الله له بلطفه وكرمه
الواقع في سنة احدى وخمسين ومائة والف





الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير اغا دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين ومائة
والف



هذه النسخة النفيسة من وقف مولانا صاحب الخيرات الحسان
حضرت اغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه الله المجيد
لمن هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله تعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي ابدع العقول والملائكة النورية ● واخترع هيولى الاجرام العلوية والسفلية ●
واوجدها على مقتضى استعداداتها الصور النوعية ● فحركها بالحركات الاينية والكيفية ●
فمزجها واوجد المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية ● وامتاز منها الانسان بانواع الحكمة
والقوة النطقية ● واختار منه ذوي الانفس القدسية الزكية ● واصطفى منهم محمدا المخصص
بالعلوم اللدنية ● صلى الله عليه وعلى اله العلية ● وجعلنا مؤمنين بان لا اله الا هو ● وان
محمدا رسوله رسالة ختمية ● وافاض علينا انوار العلوم الطبيعية والرياضية والالهية ●
المهتدين قلوبنا بزينة محض العبودية ● ونور نفوسنا بانوار العلوم المحمدية ● وصل وسلم على
المظهر الاتم واله وصحبه السنية **اما بعد** فيقول المفتقر الى الله الغني القوي اسعد بن علي
بن عثمان اليانيوي ● لما فرغت من شرح بعض كتب المنطق لارسطوطاليس بن نيقوماخوس الستاغيري
معلم الملك المعظم اسكندر بن فيلقوس الرومي ● وخدمت به خزانة كتب اعظم سلاطين الزمان
وافخم خواقين الدوران ● سلطان العرب والعجم ● ملك ملوك جميع الامم ● خادم الحرمين
الشريفين ● وملك المشرقين والمغربين ● غياث الاسلام والمسلمين ● قامع الكفرة والمشركين
خليفة الله تعالى في الارضين ● المخصص بالقيام مقام سيد المرسلين ● السلطان ابن السلطان
ابن السلطان السلطان الغازي المجاهد في سبيل الرحمن ● احمد خان ابن السلطان محمد خان ابن السلطان
ابرهيم خان ● ابد الله دولته الى اخر الزمان ● ووسع سلطنته بحيث يحيط جميع الامكان ●
بواسطة وكيله المطلق ● وختنه الموفق ● صدر الوزراء العظام ● واول وكلاء الدولة الفخام ● لسان
العلية ● وترجمان السلطنة السنية ● ابرهيم باشا ● يسر الله ما يريد ويشاء ● وباشارة نحرير
زمانه ● ومبدع اوانه شيخ الاسلام وسند الشريعة والدين ● اعلم العلماء المتبحرين ومقدم
الفضلاء المكملين عبد الله افندي ادامه الله تعالى ففرحوا وانبسطوا وتلقوه بحسن القبول
وجعلوني مستغرقا في بحار النعم فوق المأمول ● فامرني بلسان الوكالة المطلقة الصدر
الاعظم ● والوكيل الافخم ● قولا وخطا ● واشار الي العالم الرباني ● والحبر الصمداني لطفا
وبسطا ● ان اترجم الكتب الثمانية للسماع الطبيعي ● التي هي ادق من سائر كتبه ● ومعتبرة عند
جميع الحكماء العربية واليونانية ● والفارسية والافرنجية ● حتى لما سمع الملك اسكندر تبييضها
وتوزيعها الى الطلاب ● انكسر قلبه وحزن وارسل اليه بعد فتحه ممالك الفرس وتخريبها كتابا
كان فيه رقم فيه ● اني لم اكن متفاخرا بالملك والسلطنة ولكن بما اخذت وتعلمت منك من
الحكم الحقيقية وقد جعلتني شريكا لعوام الناس بتوزيعك اليهم الكتب الثمانية في السماع الطبيعي
فلم يبق ما افتخر به وحزن قلبي ● واجاب ارسطوطاليس احب ان تعلم ان الكتب المذكورة اعطيت وما
اعطيت لانها انما يعلمها من يتعلمها مني واشرحها فقلت سمعا وطاعة ● فشرعت بموجب الامر
العالي في ترجمتها ترجمة مطابقة للاصل وشرحها في ضمن ترجمة شرح الفاضل ابو الفرج قوستنطين
الفرنجي شرحا موضحا لمشكلاتها ● ومبينا لمعضلاتها ● حلالا لمعقوداتها ● وفاتحا لمغلقاتها
كشافا لمستوراتها ● ومظهرا لخفياتها ● مربيا لرموزها واشاراتها معانيا لكنوزها وايماءاتها هاديا
الى ما هو بعباراتها اوفق ● ومرشدا الى ما هو بالاتباع احق ● كانها بحيث يتيقن به سقامة اكثر الكتب
المدونة في هذا العلم لا سيما كتب شراح الابتر وابن سينا ومن تبعهما مشتملا على ابحاث دقيقة ●
وتدقيقات انيقة ● ما فرعت بسمع احد من علمائنا الاعلام ● راجيا من ملهم الصدق والصواب
ان يعينني في حل المشكلات وفهم الصواب ● حتى اميز الصدق من الاكاذيب ● وابين كل
مقام على ما هو مقصود المصنف في كل باب ● واليه ثقتي واستنادي وهو المرجع والمآب

مقدمة في بيان منفعة الحكمة الطبيعية واحوال المصنف وفائدة هل تعلم الاجسام الطبيعية يقينا
اولا وكيف تعلم وموضوع الحكمة الطبيعية ● وعنوان الكتب الثمانية ● علم ان لم اردت
ابين ما هو من قبيل الواضحات مثل ان ابين من وضع اولا اسم فيلسوفيا اي محب الحكمة للعلم
الباحث عن احوال الموجودات وابتداءها وازديادها وتنوعاتها واقوامها فانها مبينة
على التفصيل في كتب تواريخ الحكماء بل لا اصدع رؤوس مسامع السامعين بكثرة صرير البراعة
في مدايحها الكثيرة لانه ليس احد من الناس لا يمدحها ولا يعرف قدرها وشرفها ولا يقبل ايما
حين ذكرت تعظيما لها ● ولا يتحسر اليها عند غيبتها ولا يتحير من جمالها لدى قربها ولانها
تتلألأ كالشمس بنورها الذاتية بحيث تنور جميع العوالم ● فكيف يكون احوالها وكما لا تهان الشمس
عند احد من ذوي الفهم بل هي على منها فانها تضيء ظواهر الاشباح ● وهي تنور بواطن الارواح
بل هي روح الاشياء وحياة الموجودات حتى من استضاء بضوءها هم الاحياء وغيرهم ليس
الا بمنزلة الموتى ● ولانها ممدوحة بما جاء في الوحي الالهي من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا ومن قوله تعالى في مقام الارشاد الى طريق الحق ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة ● ومن قوله تعالى ولقد اتينا لقمان الحكمة في مقام الامتنان ومن قوله تعالى واتيناه
الحكمة وفصل الخطاب في مقام الامتنان ايضا ولانها قد وصف الله تعالى ذاته بها في كتابه العظيم
وبما قال نبيه الكريم الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها وبقوله لا تؤتوا الحكمة غير
اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم وبقوله عليه السلام الحكمة تزيد الشريف شرفا
وترفع العبد المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك وبما قال راس الحكمة معرفة الله وبما كان يقول
اذا كملت الفضيلة لاحد من اهله هو ارسطاطاليس الالهي على ما روي عنه عليه السلام في
بعض الكتب ولانها علم الاشياء يقينا بالبرهان والتفكر وفضيلة العلم والتفكر ثابتة شرعا من
الكتاب والحديث والاثار اما الكتاب فقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
وقوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون واما الحديث فقوله عليه السلام على ما روي عنه العلماء ورثة الانبياء يحبهم
اهل السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيمة وقوله العلماء امناء الله
على خلقه وقوله عليه السلام العلماء امناء امتي وقوله العلماء مصابيح الارض وخلفاء الانبياء
وقوله عليه السلام اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم والجهاد الحديث وقوله عليه السلام
يوزن يوم القيمة مداد العلماء بدم الشهداء وقوله عليه السلام يشفع يوم القيمة ثلثة الانبياء
ثم العلماء ثم الشهداء وقوله عليه السلام من طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره والقائم ليله وان
بابا من العلم له خير من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فانفقه في سبيل الله وقوله عليه السلام العلم
افضل من العبادة وملاك الدين الورع واما الاثار فقول علي بن ابي طالب كرم الله وجهه

يعلمون والذين

وورثة الانبياء



العلم افضل من المال بسبعة اوجه العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة العلم لا ينقص
بالنفقة والمال ينقص بها المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه اذا مات الرجل خلف ماله
والعلم يدخل معه قبره والمال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن جميع الناس
يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال العلم يقوي الرجل عند المرور
على الصراط والمال يمنعه منه وقول ابن عباس رضي الله عنهما للعلماء درجات فوق المؤمنين
بسبعمائة درجة ما بين الدرجتين خمسمائة عام وقوله خير سليمان بن داود عليهما السلام
بين العلم والمال والملك فاختار العلم فاعطي الملك معه ولانها ممدوحة من الحكماء الاوائل والاواخر — فاعطي المال
قال ديمقراطيس الحكمة تلطف النفس وتهذب الفكر فهذبوا افكاركم باقتباس الحقائق وزكوا
انفسكم بالتخلص من عالم الفناء والاتصال بعالم البقاء وقال سقراط كل من يحصرنا بزعم انه
حكيم وانما الحكيم ايها الرجال هو الله تعالى وقال الحكمة سلم العلو من عدمها عدم القرب من
بارئها وقال افلاطون الالهي ليس في العطايا البارى تعالى اعظم من الحكمة وقال موت
الاجساد ونورها وموت الارواح جهلها وقال المعلم الاول من لم يكن حكيما لم يزل سقيما وقال
اذا كانت الحكمة خير الدنيا وثوابها خير الاخرة فاحق ما وجهت اليه همتك الحكمة قال يوانس
فوتنيوس لكن لما كانت الكتب الثمانية التي اردنا الشروع في شرحها ابواب جميع الحكمة الطبيعية
على ما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي فلئلا نكون غافلين في الشروع فيها وجب علينا ان نذكر — محمد بن احمد
قبله امورا خمسة الاول ان نبين منافع الحكمة الطبيعية للممارسين بها وما تعطيهم من الحظوظ الابدية
والثاني ان نترجم احوال الفيلسوف وكمال علمه وعقله فانه يليق لنا ان نعتقد اعظم من جميع
الحكماء المتقدمين والمتأخرين من غير الانبياء والثالث ان نعلم هل نعلم الاجسام الطبيعية يقينا
ام لا وكيف نعلم والرابع ان نعين الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية والخامس ان نشرح عنوان
الكتب الثمانية فقسمنا هذه المقدمة سوى ما ذكر اولا الى ابحاث خمسة **البحث الاول** في منافع
الحكمة الطبيعية اعلم ان الانسان المخلوق للعلم والعمل يمكن ان ينسب الى ثلثة اشياء الى نفسه والى
العوالي والى ساير افراد نوعه وهو اذا لوحظ بالوجه الاول يكبر بارتباط الطبيعية المعقولة
والجسمية وافق الدوام والزمان مع الادراك والعمل وهذه شامل لسائر الحيوانات ايضا
وتلك هو الافضل والمملوك بعلم العقل وهو منقسم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من
الكتاب السادس من اخلاقه الكبير الى العلم النظري المسمى عندهم بالحكمة النظرية والى العلم
العملي المسمى بالحكمة العملية ومبدأ كل منهما وكماله من الحكمة الطبيعية اما الاولى فلان العلم
النظري على ما قال الفيلسوف في الفصل الاول من الكتاب السادس للفلسفة الاولى ينقسم
الى الرياضي وما بعد الطبيعة والطبيعي وكل رياضي محب للتعاليم وحام لها يقر عن صميم
القلب ويشهد حقا بان ثبات مادتها وقوة مباديها وطريق التعليم لها يؤخذ من الحكمة الطبيعية — والتعلم
لانها تدور على الاشياء التي توجد من الانتزاع على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس
والانتزاع انما يعلم بالحكمة الطبيعية فانها تبين انه باي وجه ومن اي قوة يحصل وهي تبحث
عن احوال الكم المنفصل والمتصل ومنه يحصل لها قسمان الارثماطيقي والهندسة والاول الباحث
عن العدد المنتزع عن المادة اما باحث عنه على الاطلاق ومن غير نسبة الى امر حتى هو
علم الحساب واما باحث عنه من حيث نسبته اليه الى الصوت وتقديره له وهو علم الموسيقى والثالث

هو العلم الباحث عن خواص الكم المتصل المنتزع عن المواد الخارجية الغير المركب من امور لا تتجزى
ومنه يتفرع علم المساحة الذي هو علم يتعرف به مقادير الخطوط والسطوح والاجسام
بما يقدرها من الخط والمربع والمكعب وعلم ستريا وطريا اي علم عقود الابنية وهو علم يتعرف
به احوال اوضاع الابنية وكيفية احكامها وطريق حسنها كبناء الحصون المحكمة والقناطر المشيدة
وعلم المناظر وهو يبحث في احد قسميه عن احوال المبصرات بحسب كميتها وكيفيتها باعتبار قربها وبعدها
من الناظر وما يتوسط بين الناظر والمبصرات وغلظته ودقته وعلل تلك الامور وفي الثاني
عن احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية
عمل المرايا المحرقة والعينك والدوربين والخرده بين وعلم جر الاثقال وهو علم يعرف به
كيفية نقل الاجسام الثقيلة بالقوة اليسيرة وعلم انباط المياه وهو علم يتعرف منه كيفية اخراج
المياه الكامنة في الارض وعلم الالات الحربية وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الالات الحربية
وعلم البنكامات وهو علم يعرف به كيفية ايجاد الالات المقدرة للزمان وعلم الملاحة وهو
علم يعرف به الاحوال السفينة وكيفية اجزائها وان مقدار هذا الثقيل بهذا المقدار من الريح كم
فرسخا يتحرك في مقدار هذه الساعات وعلم الاوزان والموازين وهو علم يعرف به مقادير الاثقال — الأحجار في البناء والاثقال
الاحمال وكيفية عمل الالات التي يوزن بها الاشياء من الميزان والقسطاس والصنج والكيل
وامثال ذلك وعلم الهيئة وهو علم يعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية واشكالها ومقاديرها
واوضاعها وابعادها وحركاتها وعلم جغرافيا اي علم هيئة الارض وهو علم يعرف به احوال
الارض وعروض البلدان واطوالها وعددها وجبالها وبراريها وبحارها وانهارها وغير ذلك
وعلم مسالك البلدان والامصار وهو علم يبحث عن احوال الطرق الواقعة بين البلاد وانها
برية او بحرية عامرة او غامرة سهلية او جبلية مستقيمة او منحرفة والعلامات المنصوبة لتلك
الطرق من الجبال والتلال وامثال ذلك وعلم خواص الاقاليم وهو علم يتعرف به ما في كل اقليم
او بلد من المنافع والمضار والعجايب والغرايب قول وهذا علم جليل يميل اليه النفوس فانه يطلع
به على غرايب الكائنات وعجايب المخلوقات مثل ما روي ان ببلاد الهند وردا مكتوبا في ورقه
محمد رسول الله على ما رواه الذهبي في الميزان ومثل ما ذكر ابن العديم في تاريخه في ترجمة الحسن
بن احمد بن الحسن الوراق انه روى مسندا الى علي بن عبد الله الهاشمي انه راى في بعض بلاد الهند وردة
كبيرة طيبة الرايحة سوداء مكتوبا عليها لا اله الا الله محمد رسول الله وابو بكر الصديق وعمر الفاروق
ومثل ما حكى الامام اليافعي في كتابه المسمى بروض الرياحين عن بعض الشيوخ انه راى ببلاد الهند
شجرة تحمل ثمرة تشبه اللوز لها قشران فاذا كسر خرج منه ورقة خضراء مطوية مكتوب عليها بالحمرة
لا اله الا الله محمد رسول الله كتابة جلية وتلك البلاد يتبركون بها ويستسقون بها اذا منعوا من الغيث
فحدثت بها ابا يعقوب الصياد فقال ما استعظم هذا كنت اصطاد على نهر الابلة فاصطدت سمكة
مكتوبا على جنبها الايمن واذنها اليمنى لا اله الا الله وعلى جنبها الايسر واذنها اليسرى محمد رسول الله
فقذفتها في الماء احتراما لما عليها قلت سمعت عمن اثق به يروي عمن اثق به انه راى جرادة في احدى
جناحيها لا اله الا الله وفي الاخرى محمد رسول الله وامثال هذه الغرايب والعجايب في الافاق
خارج من احاطة الاوراق سبحان مبدعها ومخترعها وعلم مراكز الاثقال وهو علم يتعرف منه
كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل
والحاصل ان العلوم الرياضية وفروعها والصنايع الماخوذة منها لما كانت باحثة عن الكم وهو معلوم

من الحكمة الطبيعية لانها هي المبينة لعدم تركبه من الاجزاء العين المتجزية وامكان انقسامه الى غير
النهاية وعدم لاتناهيه بالفعل ولا وضاع النقاط والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية
الى غير ذلك من المبادى والمواد المستعملة في الرياضيات المبينة فيها كانت محتاجة اليها قطعا ومن
الذى لا يحكم بكون الاشياء المذكورة مستندة بالتمام على الحكمة الطبيعية ولا يقر بكونها مبادى
العلوم الرياضية وكما انها ماخوذة منها بل الفلسفة الاولى المتقدمة بالشرف والرتبة ليست مستغنية
عنها بالكلية مع انها تتفاخر بالبحث عن العلل العالية فانها تبين احوال العقول الثابتة ويصطاد
طبيعتها النورية تفتش البسائط وتتفحص عن مسكنها تقدر عددها وتعين افعالها تبين دوامها
وتعقل العقل الاعلى والاشرف الذى هو ابسط البسائط المجرد المنفصل المنزه عن التركيب المنور
لجميع الاشياء المحرك للكل مع ثباته المستر ملى لانها تاخذ منها الاستدلال بالمعلولات والحركة
لاثبات الواجب تعالى ولهذا سماها الرواقيون بالروح حين قسموا الحكمة الى المنطق والحكمة العملية
والطبيعية وشبهوها بحيوان وقالوا المنطق عظام والحكمة العملية لحوم والحكمة الطبيعية
روحه لان الاولين بلا اعانة الثالث وامداده يكونان بلا روح واما الثانية اى الحكمة
العملية التى تبين فيها الاخلاق فانها تصدر عنها لان الحكمة الطبيعية صدفة دُرٍّ لذيذ عن
منبع عظيم وصدف جود عزيز عن جواد كريم ومن الذى لا يبصر بنور البصيرة العدالة و
الشجاعة والعفة والحكمة والحرية والسخاوة وبيان الفضائل من الطبيعة فانا اذا نظرنا الى التقلبات
الدائمة اللطيفة للحديقة والتبديلات الناظمة النظيفة للحديقة الحاصلة من الطبيعة التى متى
خلعت صورة من الهيولى الدنية صورها بصورة اخرى جيدة ومتى رفعت شيئا ما بالفساد دفعت
غيره مقامه بالكون وقت الارتفاع ومتى اعدمت جسما من اجسام العالم اوجدت سعى القوى غيره
من العدم وان جففت عينا او نهرا او غديرا في موضع تخرج من منبع اخرى تمام انفسها وامثالها
وان جمع من احد ازهار الطفولية يهب اليه القوى الشداد الشبابية وان نزعها بالشيخوخة
زينه بالحكمة ولما سائر الاحوال الصادرة منها والاحوال الحاصلة بتوسطها نعلم العدالة التى
سماها الحكماء بالعدالة العوضية واذا نظرنا ولو لحظة الى ترتيب الموجودات الغريبة وتنظيم الكائنات
العجيب وجريان العناصر السفلية ودوام الافلاك العلوية وتاملنا كيفية ايجاد الله تع بالجود
الاوفر والحكمة الحقة طبايع الاشياء وحقايق الممكنات واعطائه لها ما تستعد اليه من الخواص
والحالات نعلم العدالة التى سموها بالعدالة الجودية فانا نرى انه تعالى رفع الافلاك التى ليست
بثقيلة ولا خفيفة بمقتضى طبعها ووضعها فوق العناصر السافلة ووضع تحتها العناصر السيالة
ومنعها من السيلان وحاصرها بالاسوار والحصون الشداد الشاملة رفع ما هو اخف منها الى الجهة
العليا ووضع ما هو اسفل منه للجهة السفلى ووسط ما هو ذو الجهتين بينهما وربط بينهما ربطا عجيبا
بالقوى الطبيعية والخواص الذاتية لتتعادل ولا تغلب واحد منها على الاخر غلبة كلية بل يكون
كل منها موافقا للاخر من جهة ومخالفا له من اخرى بحيث لا يقهر واحد منها الاخر ويتولد من امتزاجها
المواليد العجيبة شيد مبانى الصلح والاتفاق بين التراب والماء بالبرودة الطبيعية وربط روابط
الامن والوفاق بين الماء والهواء بالرطوبة الفطرية وعقد معاقد الصلاح والالتصاق بين
الهواء والنار بالحرارة الغريزية ونصب مناجيق الخلاف والعداوة بين الارض والماء باليبوسة
والرطوبة الخلقية ودفع رايات الخصومة والجدال بين الماء والهواء بالبرودة والحرارة الذاتية
واوقد نيران الحروب والقتال بين الهواء والنار بالرطوبة واليبوسة الجبلية يجب كل منها حين

ومكانه الطبيعى ويحفظه من سكون الاخر فيه كليا ولا يرضى شىء منها عن وقوعه فى موضع لم
الاقربا وكلما تفكرنا فى المركبات اى المعادن والنباتات والحيوانات وفى المركبات الغير التامة
كالسحاب والرعد والبرق والثلج والشهب وذوات الاذناب وقوس قزح والهالة نجد العدالة
مرعية فيها بلا ريب ومن هذا العلم ايضا نعلم ان الشجاعة ملكة متوسطة بين التهور والجبن سائقة
لمالكها الى الامور المخوفة المهلكة على مقتضى العقل والناموس من غير فكر وروية فان الفيلسوف
الطبيعى اذا علم انه يموت يقينا ولا يمكن الخلاص منه ووزن بميزان الصدق والعقل المستقيم
ان المتكونات تخرب وتفسد جزما وتفكر ان هذا البدن الذى هو لباس الجهل وحجاب المعرفة
ستفسد اجزاؤه وعلم بالتجربة ان الحيوانات العديم المنطق يحارب بطشا مع اعدائها لحفظ النسل
والمسكن الى ان تهلك وتموت فاذا وقع امر مخالف لحسبه او نسبه او مضر لجنسه ونسله او
مضاد لدينه او قدره ورتبته او مقابل لامور امامه وسلطانه القى نفسه البتة ملبسا بدرع
فضيلة الشجاعة فى المخاوف الجسيمة والمهالك العظيمة ولا يخاف من كمينات الخصم ومكائده
ولا يضطرب من هجوم الجيوش والاجناد عليه ولا يتوجع من جراحات الرماح والسيوف بل يجد
بعد الحيوة قبيحا والممات حسنا واما العفة فهو رفيق للحكمة دائما على ما حكم به الحكماء فانها تدور
حول اللذات والالام وحول المحسوسات والحكمة اولا تبين ان اللذات الحسية ليست بحسن اصلى
بل امور تبعية تطلب وتختار من حيث ان ما وجدت خارج الطبع تمنع وثانيا تزيل افراطات اللذات
والالام وتفريطاتهما حتى قيل ان الفلسفة هى الامتناع عن الامراض والصبر على الشدائد
وقيل هى تحقير اللذات والعادات الشهوية وروى عن فيثاغورس ثم عن افلاطون ان الحكمة هى
ذكر الموت اى هو قطع النفس عن اللذات الدنيوية وكذا الحكمة وجميع الفضائل تبين بالحكمة
الطبيعية على ما سيجىء وان لوحظ الانسان بالنسبة الى العوالى اى الى الواجب تعالى والعقول المجردة
والافلاك والنجوم النيرة فهو ياخذ من هذا العلم فوائد جليلة ويعلم مبدا حركة الجسم الفلكى
الكرى الذى هو البسيط والجوهر الكل المنفصل عن الامور الفاسدة السائلة الثابت القوى
المتحرك بالحركة الدورية الطبيعية فى كل زمان من غير عروض فتور وكلال ومنه ياخذ ويعرف
كيفية توقف وجود عالم الكون والفساد وكمالاته الى حركاتها الدائمة وكيفية ظهور الفيض
له من الواجب تعالى بتوسط تلك الاجرام العلوية فاذا زين الانسان بهذا العلم الطبيعى يقف
على حقايق العناصر والافلاك ويطلع على ما فيهما من الاسرار والمكنونات يعرف كيفية ارتباط
العالم بالواجب بالذات ويعلم كيفية نفوذ قدرته التامة فى جميع الكائنات يتصور ما فيه
الاباء والامهات ويرى نباتات المواليد الثلثة من المعادن والنباتات والحيوانات يطير
عارفا من الاجسام الثقيلة والخفيفات فيعرج دفعة الى الاجرام الشفافة العاليات وينظر
حركاتها وكمالاتها الدائمات يكون جسمه ساكنا فى الارض ويتحرك روحه مع السموات يعامل
مع ابناء نوعه انواع المعاملات وهو متصل بالعالم الاعلى والعقول العاليات ياكل ويشرب
ويلبس الالبسة الفاخرات وهو متجرد مستغرق فى بحر المجردات يعد نفسه احقر الموجودات
وهو فى نفس الامر فوق السموات يبيت وينام فى الليالى المظلمات وهو يقظان سائر مع النيرات
المنيرات لا ينظر فى شىء من الاشياء الا يشاهد فيه قدرته بارئ الكائنات ولا يرى ذرة من ذرات
الموجودات الا يعلم الواجب تعالى اولا وبالذات يتصل دائما بعالم الملكوت ويخدم عالم
الجبروت يكون كالقطب ثابتا فى فلك التجريد وكالمركز راسخا فى دائرة التوحيد يكون عبادته

خالصا لوجه الله تعالى المتعال لا لكسب مرتبة من مراتب الكمال وما ذكرناه هو المراد تماما قال بعض
الحكماء ان غاية الحكمة هي ملكية الانسان حتى قال هارقليس ان الحكمة يجعل الانسان ملكا
على حسب استعداده وان نسب الفيلسوف الى سائر افراد نوعه فاى فائدة ومنفعة لا يحصل
من المقارنة به واى خير وكمال لا يحدث من المصاحبة معه فانه لو قارنه ملك ضعيف القوة
والمملكة وعمل بحسن رايه وتدبيره المصيب يصير اقوى الملوك واغلبهم ويتبعه جميع الناس
فيصير مالكا لوجه الارض بالقهر والكرم ويكون قطان سلطنته اغنياء متنعمين بانواع
النعم مستريحين في مساكنهم واوطانهم بالامن والامان مستظلين تحت عدالته وحمايته
مع رفاهة الحال والجنان فان كل قوة ومصلحة فعلية كانت وصناعية اذا تعلمت منه وعملت
على ما علمها تقع البتة على وجه الصواب فانه العلم للحق والحكمة الصادقة الحاصلة له هو المسطرة
المستقيمة لجميع الافعال والصنائع وهو مبدؤها الصحيح وغايتها لان الفيلسوف من حيث
انه فيلسوف ينظر اولا الى الموجودات المتكثرة الغير المحصورة في عدد المختلفة ماهية وقوة
وخاصية بالبصر ويلاحظ كالاتها وخواصها والحكم الموضوعة فيها فيعشق اليها فيدقق
النظر فيها فيتفحص عن ماهياتها واعراضها الذاتية ويفتش لمية خواصها واحوالها فيجد
المبادى المؤدية اليها فيدربها فيفيض من المبدا الفياض عليها واسرارها الموضوعة فيها فيعلم
منافع الحياتين ومضراتهما فينصح على مقتضى الحكمة والعدالة فيجعل قرينه حكيما وعادلا فيعمل
على حسب نصيحته ويصير ممدوح الفعال ومحمود الخصال فيكون عيشه في الدنيا على الراحة
واحسن الاحوال ويخرج منها مزينا بزينة اجناس الفضائل ومتحليا بحلى انواع الكمال قال يحرينس
رئيس بلغاء اللاتيين ان الحكماء هم الذين بنوا اولا على وجه الارض ابنية قوية وحصونا
حصينة وقلاعا مشيدة وهم الذين جمعوا الناس في القرى والمداين بعد كونهم متفرقين
في اطراف العالم والذين ادخلوهم في الدور والبيوت بعد كونهم ساكنين في الصحارى والجبال
وبيوتهم تحت الاشجار والمغارات والذين وضعوا لهم الناموس وقوانين المعاملات
بعد كونهم جاهلين لقواعد الاجتماعات والذين زينوهم بانواع الفصاحة والبلاغة
والخطابة والذين وضعوا هجاء الحروف في كل لسان وعلموا تركيبها وترقيمها بانواع الانشاء
والكتابة والذين بينوا لهم فضائل الاخلاق ليكتسبوها ورذائلها ليتحرزوا عنها وانهم
منابع ينابيع انهار المعارف الملكية ومطالع طوالع انوار العلوم الالهية وقال سليمان بن داود
صلوات الله على نبينا وعليهما ناصحا للرؤساء والملوك والسلاطين وداعيا لهم الى محبة
العلم احبوا كلكم ايها الولاة على الخلق نور العلم فانه بياض النور الدائم ومرات جلال الله
بلا وسخ وصورة خيريته **البحث الثاني** في بيان كمال عقل ارسطو وافضليته من جميع الحكماء
المتقدمين والمتاخرين وفيه فصلان **الفصل الاول** في بيان صعوبة مثل هذا البحث وبيان
ولادة ارسطو وتربيته اعلم ان هذا البحث الذى شرعنا فيه امر مشكل تماما اولا فمن جهة نفسه
لانه عظيم عند الناس لانهم قالوا ليس في الارض اعظم من الانسان وليس في الانسان
اشرف من العقل ولهذا لا يتبع اكثر الناس للاخرين في العقل وان كانوا يتبعونهم في المال
والجاه واما ثانيا فمن جهتنا لان المميزين عقول الحكماء وعلومهم يجب اما ان يكون اعقل واعلم
منهم او يكون مساويا لهم لما قال الفيلسوف في الفصل الثلاثين من كتاب الاسولة حين سئل
بانه لم عين القدماء لمصارعة المصارعين اجورا وعطايا ولم يضعوا لمباحثة العلماء لان المميز

في العلم

ثم نظر فيها بالبصيرة

في العلم يجب ان يكون اعلم او مساويا للمنازعين فمن الذى يكون مساويا في العقل والعلم
لارسطوطليس وافلاطون وسائر الحكماء المتبحرين او قريبا بواحد منهم حتى يميز بينهم واما
ثالثا فلان هذا البحث لا يخلو عن الخطاء فان احكام اكثر الحكماء وشهادات عامة العلماء
بكونه اعلم وافضل بمراحل كثيرة من الحكماء المتقدمين والمتاخرين حكما وشهادة بحيث لا يمكن
ردهما بل يجب التصديق بهما وان كان مقويا لنا من جهة فى ان نحكم بما حكموا به ولكن عظم البحث
وكبره يمنعنا منه من جهة اخرى مع انا نخاف ان يكون لنا نفوس عظماء الحكماء وارواح كبراء العلماء
خصماء اقوياء لاجل تفضيل شخص واحد على كل واحد منهم تفضيلا بلا مراء ولهذا اجاب الفيلسوف
ايضا فى السؤال المذكور انفا بان الملوك لم يروا مناسبا ان يضعوا اجورا وعطايا للمباحثة
الناشئة منها الخصومات والفتن لان الناس اذا ذموا بعدم الشجاعة وضعف البدن وسائر
العوارض البدنية يتحملون بسهولة ولا يخاصمون بمن يذمهم كذلك ولو ذم العلماء بالجهل
والنقصان وحكم عليهم بانهم جهلاء ناقصون لا يصبرون عليه بل يتهورون وينشاء
منه خصومات عظيمة وفتن كثيرة واما رابعا فلان تعيين هذا ورى امرا مستحيلا لانه
لو كان واحد افضل من اخر في علم كان الاخر افضل منه فى علم اخر ولنعم ما قال بلنيوس من تقدم
على تمييز كمال العقول وافضلية بعضها من بعض مع كون العلوم اجناسا كثيرة والاشياء
والاعمال مختلفة لكن لما كان الخوض في امر مشكل غاية الاشكال مع حله امرا محمودا حابين
جميع العلماء حثنا هذا على ان نشرع فى بيان هذا البحث العظيم فنقول قال البندقيس لرجل الكامل
ان ارسطو لم يكن قدوة حكماء اليونان فقط بل كان اشرف زينة حكماء العالم كان يونانيا
من مملكة ماقدونيا من اسطاغيرا ونسبوا على ما قال بطلميوس في جغرافيا واسترابون في كتاب
البلدان كانت قصبة قديمة من ماقدونيا ثم خربت من الفتن ومرورا الازمان ثم عمرها اسكندر
بن فلقوس تكريما لاستاذه وقال بلنارقوس خربها فلقوس والد اسكندر ونفى بعض سكانها
الى بعض بلاد الاطراف واسر بعضهم ثم عمرها واطلق المنفيين والاسراء فجاؤوا الى
وطنهم وبنى فيها مدرسة لتعليم العلوم كان زمان ولادته قبل ميلاد عيسى عليه السلام
سبعين وثلثمائة سنة فيكون من وقت ولادته الى يومنا هذا اثنان وتسعون والفا
سنة شمسية وسنتنا هذه هي سنة اربع وثلثين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية واسم
ابيه نيقوماخوس من نسل اسقليبوس رئيس جميع الاطباء كان طبيبا حاذقا مشهورا ومعتبرا
متقربا بزيادة تقرب الى امنتا ملك ماقدونيا والد فلقوس والد اسكندر الرومي المشهود
واسم امه كان نستيادا وكانت هي ايضا من نسل اسقليبوس المذكور مات ابوه فبقى يتيما ذا
اموال كثيرة بقيت من ابويه كما كتب امونيوس فرباه اتارنا اوس احد احباء ابيه بتعليم مناسب
للاطفال والامردين فلما بلغ سنه الى سبعة عشر سنة ذهب الى هيكل الشمس التى كانت
مرجعا لاهل اليونان في ذلك الزمان فتوجه عنده واستدعى ان يلقيه ما هو خير له بعد
ذلك فسمع صوتا مضمونه ان الخير له هو الاشتغال بالحكمة كذا قال اكثر المترجمين لاحواله
فذهب الى اثنه مدينة الحكماء فحضر في درس افلاطون بعد موت سقراط وسمع منه قريبا
من عشرين سنة باشتغال تام وجهد عظيم حتى سماه افلاطون عقل درسه وفيلسوف الصدق
وسمى مسكنه بيت القارى **الفصل الثاني في بيان كمال عقله وافضليته من الحكماء المتقدمين**
والمتاخرين فى الجزء الاول من هذا المطلوب يظن انه ثابت من تسمية افلاطون المذكور اياه

شمسية

عقل درسه وفيلسوف الصدق ومسكنه بيت الفادى مع عدم تسميته غيره بواحد من تلك
الاسامى فان تسميته عقل درسه تدل على كمال عقله فى ايام شبابه قطعا وتسميته فيلسوف
الصدق تدل على كونه حكيما صادقا ومستقيم الطبع وتسميته مسكنه ببيت الفادى تدل
على كمال اكبابه وتمام اشتغاله فى تحصيل العلوم ويظن بثبوته ايضا من سرور فيلقوس ملك الروم
العارف بمقادير الحكماء حين ولد ابنه اسكندر حتى قال انما سررت من تولده فى زمن الفيلسوف
ارسطو مع عدم ذكره احدا من الحكماء الموجودين فى زمان ارسطو واختياره معلما لابنه مع
وجود حكماء كثيرة فى عصره وهذا الوجهان يظن انهما يدلان على افضليته من معاصريه
ايضا ويظن اثبات مجموع المطلوب من شهادات الحكماء العارفين بمقادير الكبار الفلاسفة
له فان اكثرهم يقدمون على كلهم بلا استثناء واحد منهم تقديما بلا امراء وبعضهم يمدحونه
بمدايح يلزم بها تقدمه عليهم وچچروس الذى هو ابلغ بلغاء اللاتيان يقدمه على جميعهم
الا على افلاطون قال سمپليقيوس فى مقدمة شرح الكتب الثمانية حين بين نسبته مع سائر
الحكماء المتقدمين ان ارسطو امتاز عنهم بانهم قد كانوا كتبوا امورا مظلمة ورموزا غامضة
ومسائل غير مثبتة بدليل وهو نورها وبين المراد منها واثبت المقبولة عنده ببراهين
قطعية وعن افلاطون بان افلاطون كان ينظر فى الطبيعيات على القوانين الفيثاغورسية
من حيث تكون ذوات حصة من الامور الالهية وكان لم يورد ادلة قوية على دعاويه
وهو يورد على دعاويه ادلة قوية وبراهين قطعية مركبة من المبادى الاولية والحسية
وعن مجموعهم بان كل واحد منهم كان عارفا بقسم واحد فقط من اقسام الحكمة وهو كان
جميعهم
عالما بجميع اقسامها النظرية والعملية على ما يشهد كتبه المتعددة وقدمه ثمستيوس على كل واحد
من الحكماء المتقدمين فى مقدمته لكتب النفس حيث كتب فيها ان جميع كتب ارسطوطلس كان بحيث
يفيد تعجبا من كماله لانه لا يوجد بحث لم يظهر هو فيه قوة طبعه وكماله وكذلك اظهرهما فى
الكتب التى الفها للنفس فان كتبه لها جامعة لجميع احوال النفس وهى بحيث لم يمكن ان يصل اليها
احد من القدماء ولو بالقصود وقال ابو الوليد ابن رشد القرطبى الذى هو المعلم الثانى حقيقة
للعلوم الحكمية لا ابو النصر الفارابى فى مقدمة شرح الكتب الثمانية للسماع الطبيعى ان ارسطوطلس
وجد علوما ثلثة اى المنطق والحكمة الطبيعية وما بعد الطبيعة وكملها اما انه وجدها فلان
ما وجد من القدماء فى هذه العلوم ليس بلايق لان يكون قسما منه واما انه كملها فلانه لم يقدر
احد من مدة حيوته الى يومنا هذا التى هى خمسمائة والف سنة ان يضم على ما علمه امرا معتدا به او يقدح
عليه بقدح موجه ووجود مثل هذا فى شخص واحد امر عجيب خارج عن العادة وحكمة عجيبة
واذا وجد هذه الكمالات فى رجل ينبغى ان ينضم فى سلك الملائكة لا فى سلك الانسان ولهذا كان
القدماء يسمونه الهيا وقال فى شرح الكتاب الثالث للنفس اعتقد ان ارسطوطلس كان سطرة
فى الطبيعة وانموزجا اوجده الطبيعة لاظهار الكمال الاعلى فى الارض وقال فى الفصل
السادس من الكتاب الاول لجنس الحيوان نحمد الله تعالى على انه امتاز هذا الصدق له ارسطو
من غيرهم بالكمال وخصصه بنهاية المرتبة الانسانية اى المكتسبة التى هى غير مرتبة النبوة
التى لا يقدر ان يصل اليها احد من الناس سوى الانبياء صلوات الله على نبينا وعليهم فانهم
وصلوا الى ما هو اعلى مما وصل اليه ارسطو بمراتب كثيرة وقال فى بعض مقالاته ان علم ارسطو
كان صادقا شريفا لان عقله كان نهاية العقول الانسانية فصدق ما قيل فى حقه انه خلق واعطى لنا

بصيرة

بصيرة ملكية لئلا نجهل علم الممكنات وقال چچروس الذى كان يقول انما كون نخطا مع افلاطون
احب عندى من ان اكون مع غيره مصيبا فى بعض كتبه ان ارسطوطلس اكمل فى العقل والتدقيق
من جميع الحكماء مخرجا افلاطون منهم وقال ان ارسطوطلس رفيع بالعقل والعلم والاحاطة
وقال هو رجل منفرد بالعقل وهو كانه ملك وقال انه راى بدقيق نظره طبايع جميع الاشياء
وقواها وقال من الذى يكون اعلم من ارسطو ومن اذكى منه ومن اجمل فى وجدان الاشياء
والحكم عليها منه بل هو اعلم واذكى واكمل من الكل سوى افلاطون وسماه پلينيوس فى الكتاب الثامن
من تاليفه رجلا اعلى فى جميع العلوم وفى الكتاب الخامس عشر رجلا صاحب دقة لا تحصى وقال
ماقروبيوس فى كتابه للرؤيا انه رجل يعلم الاشياء وسماه ابوليوس فى كتابه للعالم رجلا
اعلم واكمل من جميع الحكماء وسماه جم غفير من العلماء اعجب الطبايع وتاج العقول وملك الطبيعة
وقدمه پوميوس المتكلم المسيحى المقابل له فى كثير من المسائل الحكمية لكونها مخالفة للملة النصرانية
القديمة والمعين لافلاطون على جميع الحكماء وقال انه رئيس الحكماء واعظم اكرامه الطبيعة ومظهر
علوم جميع الاشياء التى يكون نوع الانسان قابلا لها بالطبع ونستدل على ما ادعينا بدقة كتبه
وكثرتها فانه لا يخفى شىء من الاشياء قوى العقل وشدته ولوذعيته وذكائه وكمال علمه
الا كتبه فمن الذى ينظر الى كتبه ولا يقر بانه تجاوز حدود الانسانية فانها مع بلوغها فى الكثرة
الى سبعة واربعين وسبعمائة كتاب على ما قال فرانجقوس پاتريچيوس الجامع لها كلها دقيقة
مملوة بالبراهين مسلمة عند الكل بريئة عن اللغو والخطاء جامعة لاكثر الفنون الحكمية فانه
لم يترك شيئا لم يبحث به ولم يبق شىء لم يحمله كتب وكمل الحكمة الطبيعية بجميع ابوابه واقسامه وكمل
مجموع المنطق بجميع اقسامه وتمم ما بعد الطبيعة وعلمها تعليما فلكيا وكمل ثئولوجيا بجميع اقسامه
قال آمونيوس فى ترجمة ارسطوطلس وان لم يوجد له كتاب فى ثئولوجيا لكنه بين جميع اقسامه وعلم العلوم
الرياضية قال لارتيوس وفرانجسقوس پاتريچيوس المورخان القديمان انه كتب فى جميع العلوم
الرياضية ابحاثا كثيرة ونحن نرى الان انه لم يكتب ابحاثا منتشرة فقط فى كتبه بل كتب كتبا تامة
فيها مثل كتابه للخطوط الغير المنقسمة وعلم الطب علما صحيحا قال پلينارخوس اعطى مجة الطب الى
اسكندر ازيد مما اعطاه الى غيره وعالج كثيرا من احباته المرضى والف كتابا فى الصحة والمرض
كذا قال پاتريچيوس وكتب فى الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية كتبا عالية منقحة وكتب
كتبا ثلثة لا نظير لها فى علم الخطابة ونظم فى الشعر كتبا لا يكاد يوجد مثلها وله قصائد وغزليات
وقطع ورباعيات وابيات كثيرة وتواريخ لوفيات كبار الحكماء والعلماء ويدل على ما ادعينا
ايضا تعظيم جميع الحكماء والعلماء الموجودين فى مدة حياته وبعدها الى يومنا هذا واقرارهم
بكماله العالى وتكريم جميع اهل اليونان فى حيوته وبعدها حتى طبعوا بالاتفاق لاظهار كماله الاتم
فى دراهم سلطنتهم ودنانيرها صورته فى طرف وكتبوا فى طرفها الاخر عبارة معجزة الطبيعة
مريدين ان ارسطوطلس هو معجزة الطبيعة وجعلوا يوم ولادته يوم عيدهم قال ثئوتيموس
شارح الكتاب ان الحكماء لما كانوا يحكمون من عند انفسهم باحكام مطلقة غير مقيدة
بالتقليد الى احد نقول فى حل هذا الامر المشكل ان العقل الانسانى يمكن ان يكون كاملا بطرق ثلثة
بطريق العموم الناقص بان يعلم من كل علم ومن اكثره بعض المسائل لا كلها وبطريق الخصوص
الخاص بان يعلم علما واحدا فقط علما تاما وبطريق العموم التام والخصوص العام بان يعلم جميع
العلوم وكل علم معين علما تاما عاما وخاصا ويسمى العالم بالطريق الاول عالما سطحيا وقشريا

وبالثانى عالما حصريا وبالثالث عالما محيطا لبيا والعلماء الكاملون بالطريق الاول يحيطون
بعلم اشياء كثيرة بحيث يكونون حاضرين فى ان يجيبوا كالفيلسوف عن كل مسئلة اوردت عليهم
ويجيبون عنها لكن بجواب سطحى ضعيف لا بجواب قوى عميق فانهم انما يعرفون من كل علم
نبذة لا كله ويعلمون القشور على ما قال ابن سينا لا اللبوب وهولاء يسلمون بحسن ارادتهم صفوة
الذهن وذكاءه وكمالا ته لا لمالى ارسطو فقط بل لمالى غيره ايضا فهو كمثل اسكندر الافروديسى
وابن رشد القرطبى وابو النصر الفارابى وابن سينا البخارى والنصير الطوسى والكاملون
بالطريق الثانى هم الذين يكونون عالمين بالعلم التام علما واحدا فقط واما غيره فاما ان يعلموا
منه نبذة اولا وقد كملوا بهذا الطريق كثير من الرجال وصاروا فايقين فى فهم اعلى وافضل
فيه من اكثر الفحول العالمين لهذا الفن ايضا ومساويا لارسطو كبقراط الطبيب فانه فايق فى علم
الطب على اكثر المتقدمين والمتاخرين ومساو لارسطو فيه اقول بل الحق انه اعلى منه فيه وكارشميدس
فانه فايق فى الارثماتيكى وبعض العلوم الرياضية على اكثر الحكماء اقول بل على ارسطو ايضا
وكاقليدس فانه فايق على اكثرهم فى الهندسة ومساو لارسطو اقول بل هو اعلى منه فيها واقود
كابولونيوس فى علم الخطوط المنحنية التى ليست بمستقيمة ولا مقوسة فانه فايق على كلهم فيه
وهولاء الكمل لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث كما كان ارسطو كاملا بهذا الطريق ايضا فليسوا
مساوين فى الكمال التام اصلا اما انهم لم يكونوا كاملين بالطريق الثالث فلانهم لم يكونوا عالمين
بجميع اقسام المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعيات وثولوجيا واما ان ارسطو كان كاملا فيه
فيدل كتبه المولفة فيها عليه وانا اذكر بعض كتبه ليدل على كماله بهذا الطريق دلالة ظاهرة فمن
كتبه كتاب قاتغوريا وكتاب باريرمنياس وكتب انالوطيقا الاولى وكتب انالوطيقا الثانية وكتب
السفسطة وكتبه الثمانية للسماع الطبيعى وكتبه فى الافلاك وكتبه فى الكون والفساد وكتبه
فى جو الكائنات وكتبه فى العنصريات وكتبه فى النباتات وكتبه فى الحيوانات وكتبه فى النفس
وكتابه فى الحس والمحسوس وكتبه فى الجدل وكتبه فى الخطابة وكتبه فى الشعر وكتبه فى الاخلاق
وكتبه فى تدبير المنزل وكتبه فى السياسة المدنية وكتبه فى ما بعد الطبيعة وكتبه فى ثولوجيا
وكتابه فى العدل وكتابه فى الرياضة والادب وكتابه فى شرف الجنس وكتابه فى الملك وكتابه
فى الخير وكتابه فى الخطوط الغير المنقسمة وكتابه فيما يقع عليه صفة العدل وكتابه فى التباين و
الاختلاف وكتابه فى العشق وكتابه فى ان الصور موجودة اولا وكتابه الذى اختصر فيه قول
افلاطون فى المدن وكتابه فى اللذة وكتابه فى الحركات وكتابه فى نيل مصر وكتابه فى الرسائل
وكتابه فى اتخاذ الحيوان ما يتخذ من المواضع ليأوى اليها وكتابه المسمى بجوامع الصناعات وكتابه
فى المحبة وكتابه فى اليقظة والنوم وكتبه فى حركة الحيوانات وتشريحها وكتابه فى الاعضاء التى
بها الحيوة وكتابه فى الصحة والمرض وكتابه فى طول اعمار الحيوانات وكتبه فى اقسام الزمان واقسام
النفس واقسام الشهوة وامر الفاعل والمنفعل والفعل وامر المحبة وانواع ما يقع عليه القول
وانواع الموجودات وما تنقسم اليه وكتبه فى مناقضة القول بان توخذ مقدمات القول وكتابه
فى الموضوعات العشقية وكتابه فى الموضوعات الطبيعية وكتابه فى بحث الموضوعات وكتبه
فى الاشياء الجدلية وكتابه فى التحديد الجدلى وكتبه فى حدود مستعملة فى الجدل وكتبه
فى الاسولة وكتبه فى المقدمات للمسائل وكتبه فى المسائل الدورية وكتبه فى الوصايا وكتبه
فى الوصايا وكتبه فى التذكيرات وكتبه فى اصناف مسائل الطب وكتابه فى تدبير الغذاء وكتبه فى

الفلاحة وكتابه فى الرطوبات واليبوسات ومقالتاه فى تكون الحيوانات وكتاب اخر له فى المضاف
وكتاب اخر له فى الزمان وله كتب اخرى كثيرة تركنا ذكرها مفصلا مخافة الاطناب وقد نقلنا ان
مجموعها سبعة واربعون وسبعمائة على ما جمعها فرانجستموس المورخ القديم فمن الذى يكون مثله من
الحكماء المتقدمين والمتاخرين البحث الثالث فى انه هل يعلم الاشياء الطبيعية يقينا وكيف يعلم وفيه
فصول اربعة الفصل الاول فى بيان اراء الحكماء المتقدمين فى العلم الطبيعى والادلة الموردة على
ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم اعلم ان بين الحكماء المتقدمين اختلافات كثيرة فى العلم ماخوذا على العموم
وفى علم الصدق فان اخذ عموما فقال بعضهم عنادا لا يوجد شئ فى طبيعة الاشياء الظاهرة صدقا
وقال بعضهم بضده اى يوجد كل شئ فى طبيعة الاشياء الظاهرة صدقا وقال بعضهم لا يعلم يقينا
شئ من الاشياء اصلا وبعضهم حكم بضده اى يعلم كل شئ من الاشياء يقينا وقال بعضهم ان كل
متناقضين صادق معا وبعضهم حكم بوجود الواسطة بينهما وقال بعضهم لا يمكن ان يقول احد بما
يضاد قول الاخر ورد الفيلسوف على هولاء الاقوام فى رابع ما بعد الطبيعة قائلا لو كان هولاء
الاقوام الذين يطلبون الصدق ويحبونه اراءه كذلك فى الصدق فكيف لا يكونون غافلين عن
الحكمة وان اخذ العلم لا على العموم فانكر هراقليطس وقراتلوس امكان ان يثبت شئ على الاشياء الطبيعية
صدقا ويعلم يقينا لان كل ما يوجد تحت فلك القمر يسيل ويجرى دائما كما ذكر الفيلسوف فى الكتاب
الرابع المذكور ويورد فيه دليلين سنذكرهما بعيد ذلك واما افلاطون فيقرب من جهة كما نقل
الفيلسوف فى الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة الى راى هذين لسيلان نهر ما تحت القمر على
الدوام وقال لا يعلم اصلا شئ مما يوجد تحت فلك القمر ومن جهة اخرى يجب ان يحفظ درجة الحكمة
الطبيعية وقدرها فى حال كونه ذاهبا الى الاعداد الفيثاغورسية على ما اشار اليه الفيلسوف فى
الفصل السابق ذكره تابعا على الكمال لبرونتينوس وارخيتا الفيثاغورسيين على ما قال ماريليوس
اورد بعض صور كلية منفصلة عن المادة موجودة بالذات بحيث تكون الجزئيات موجودة
من حصصها فوضع مثلا طبيعة واحدة كلية لافراد الانسان منفصلة عنها موجودة بالذات
بحيث يكون كل واحد منها موجودا من حصصها وسمى هذه الصور مثلا وقال العلم ليس الا بتحصيل الحوادث
وان شئت ان تعرف ما قلنا مفصلا فارجع الى كتاب افلاطون فى قرب غاية الكلام السادس
من السياسة المدنية وفى اول الكلام العاشر لها وفى تماوس والى الفصل العاشر من الكتاب
الاول للتحليل الثانى من كتب ارسطو والفصل السادس والسابع من اول ما بعد الطبيعة له والفصل
الاول من سابعه له والفصل الثالث من ثانى عشر منه له والفصل الثالث من ثالث عشر منه له
والى الفصل العاشر من اول الاخلاق له والى المواضع الاخر الكثيرة من كتبه ذكر الادلة على
ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم يستدل عليه اولا بان الاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة دائما
ولا شئ من المتبدل والمتغير بمتعلق للعلم اذ العلم انما يكون للامور التى يمتنع تبدلها وتغيرها
على ما مر فى الفصل الثانى من الكتاب الاول للتحليل الثانى فالاجسام الطبيعية ليست بمتعلقة
للعلم وكلما لم تكن الاجسام الطبيعية متعلقة للعلم لم تكن الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق
فكذا التالى وتثبت الصغرى بان الاجسام الطبيعية ذوات هيولى وطبيعة الهيولى على ما قال
الفيلسوف فى الكتاب السابع مما بعد الطبيعة تكون بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد وكلما كان
هيولاها بحيث يمكن ان توجد وان لا توجد يمكن ان تتبدل وتتغير وبانها متحركة دائما وكل
متحرك متبدل ومتغير دائما بالضرورة لان حركة الشئ على ما برهن عليه الفيلسوف فى سادس

الطبيعيات ليس لابد له وتغيره من حال الى حال اخرى فالاجسام الطبيعية متبدلة ومتغيرة
دائما وثانيا بان الحكمة الطبيعية تبحث عن الجواهر المحسوسة فانها على ما قال الفيلسوف في الكتاب
الاول من الفلكيات تبحث عن الاجسام والمقادير واحوالها وعن المكان ومبادى هذه الاشياء
والامور المحسوسة ليس لها تعريف ولا برهان كما علمه الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة فالحكمة
الطبيعية ليست بعلم ويقرب منه ان المحسوسات على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول للتحليل
الثاني ليس لها علم لان العلم لما كان ملكة عقلية على ما علمه في الفصل الاول من سادس الاخلاق
يدور حول الاشياء المعقولة والمحسوسات ليست بمعقولات كما ان الحس ليس بعقل كما سيظهر
من الكتاب الثاني للنفس فلما كانت الاجسام الطبيعية محسوسة لا يكون لها علم لكن المقدم حق
فكذا التالي وثالثا بانه لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات على ما علل الفيلسوف في سابع ما بعد
الطبيعة حين قال فيه ان الجواهر المحسوسة لا تعرف ولا يبرهن عليها بقوله لان لها مادة وسببه
ظاهر فانه لا شيء من الماديات بضروري والتعريف والبرهان انما يكونان للامور الضرورية
على ما علمه في الكتاب المذكور وفي الكتاب الاول للتحليل الثاني فتقريبا لدليل على هذا ان الاجسام
الطبيعية ماديات ولا شيء من الماديات يمكن ان يعلم فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم
وكلما لا يمكن ان يعلم الاجسام الطبيعية لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا
التالي ورابعا بان الاجسام الطبيعية لا يمكن ان تنفعل في العقل وتحركه لانها ليست باكمل واشرف
من العقل لانها ماديات والعقل ليس بمادي والفاعل والمحرك على ما قال الفيلسوف في الكتاب
الثالث للنفس اكمل واشرف مادة وحالا من المنفعل والمتحرك فان الفاعل والمحرك بالفعل
بوجه ما والمنفعل والمتحرك بالقوة على ما علمه الفيلسوف في ثالث الطبيعيات وما هو بالفعل اكمل
واشرف مما هو بالقوة فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تنفعل في العقل وتحركه وكلما لا يمكن
ان ينفعل في العقل وتحركه لا يمكن ان يعلم بالعقل لان ما يعلم به ينفعل فيه وتحركه قطعا لان علمنا
هو انفعالها على ما علمه الفيلسوف في الكتاب الثالث للنفس فالاجسام الطبيعية لا يمكن ان تعلم
وكلما لا يمكن ان تعلم لا يكون الحكمة الطبيعية علما لكن المقدم حق فكذا التالي **الفصل الثاني**
في ان الاشياء الطبيعية تعلم حقيقة وان الحكمة الطبيعية علم حقيقة على ما ذهب اليه الفيلسوف
في الفصل الاول من سادس الفلسفة الاولى حيث قال فيه لما كان الطبيعيات علما لجنس من الموجود
لانها تبحث عن جوهر فيه مبدا الحركة والسكون الذي فيه ظهر انها ليست عملية ولا صناعية لان
مبدا الصناعيات في الصانع اما الادراك او الصنعة او قوة اخرى ومبدا العمليات في العامل
هو الارادة لان العامل والمريد واحد فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا او نظريا كانت
الطبيعيات نظرية باحثة عن موجود قابل للحركة وكرر هذا الكلام في الفصل السادس من حادي عشر
من الفلسفة الاولى وجميع المتاخرين تبع الفيلسوف في هذا الراي وبينه سنبليقيوس وفلوبونوس
وثمسطيوس وابو الوليد ابن رشد القرطبي في مقدمته لهذه الكتب وبينه ايضا توما اقويناس
في شرح فصل المذكور من سادس الفلسفة الاولى وفي مواضع اخرى ويبرهن على ما قلنا بان للاشياء
الطبيعية فينا ملكة مسائل كثيرة حاصلة من البراهين المركبة من المقدمات الصادقة الاول
الضرورية المختصة والعلم حقيقة على ما قال الفيلسوف في الفصل السادس من سادس الاخلاق
والفصل الثاني من الكتاب الاول للتحليل الثاني ملكة مسائل حاصلة فينا من البراهين المركبة من
المقدمات الصادقة الاول الضرورية فللاشياء الطبيعية فينا علم حقيقة وهذا العلم هو الحكمة

الطبيعية

الطبيعية والصغرى ظاهرة من مسئلة ان كل جسم مركب قابل للفساد فانا نبرهن
عليها بان كل جسم مركب حاصل من الطبايع المتضادة الكيفيات وكل حاصل من
الطبايع المتضادة الكيفيات قابل للفساد فكل جسم مركب قابل للفساد وفي امثالها
الاتية في المتن وايضا متى نعلم احوال الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن
ان تتبدل تكون تلك الاحوال معلومة لنا لما قال الفيلسوف في الفصل الثاني من
الكتاب الاول للتحليل الثاني لكنا نعلمها كذلك فاحوال الموجودات الطبيعية معلومة
لنا وهذا العلم هو الحكمة الطبيعية وتثبت المقدمة الواضحة بانا نعلم ان التراب
مائل الى جهة التحت بالضرورة لانه ثقيل ضرورة وكل ثقيل مائل الى جهة التحت بالضرورة
فالتراب مائل الى جهة التحت بالضرورة ونعلم انه ثقيل بالضرورة بسبب علمنا ان مادته
كثيرة ذات مقدار صغير بالضرورة وكل ما يكون كذلك فهو ثقيل بالضرورة
فالتراب ثقيل بالضرورة ونعلم ان النار مائلة الى الفوق بالضرورة لعلمنا
انها خفيفة بالضرورة وكل خفيف مائل الى الفوق بالضرورة ونعلم انها خفيفة
فالنار مائلة الى الفوق بالضرورة صح
من علمنا ان مادتها قليلة ذات مقدار كبير بالضرورة وكل ما يكون مادته قليلة
ذات مقدار كبير فهو خفيف بالضرورة فالنار خفيفة بالضرورة وبانا نعلم ان
كل جسم بسيطا كان او مركبا متحرك لان كل جسم ذو طبيعة هي مبدا الحركة وعلتها
وكل ذي طبيعة هي مبدا الحركة وعلتها متحرك فكل جسم بسيطا كان او مركبا متحرك
وكذا نعلم سائر احوال الموجودات الطبيعية من عللها بحيث لا يمكن ان تتبدل وهذا
العلم هو الحكمة الطبيعية فالحكمة الطبيعية علم قطعا وايضا ان كثيرا من احوال
الموجودات معلوم وهذا العلم حكمة طبيعية فالحكمة الطبيعية يكتسب بالبرهان
الاني وكل مكتسب بالبرهان صح
الاني معلوم فكثير من احوال الموجودات معلوم وهذا العلم حكمة طبيعية فالحكمة
الطبيعية علم اما الصغرى فلانا نعلم ثبوت النفس من علمنا بالحركة والحس ووجود
محركات العالم اي العقول من علمنا بحركة الافلاك واما الكبرى فلان البرهان الاني
ينتج العلم كما علمنا الفيلسوف في الكتاب الاول من انالوطيقا الثانية واقول لو سلم وجود
المثل الافلاطونية على وجه بينها به الفيلسوف لا يمكن ان يؤخذ لها علم اصلا لان
المثل الافلاطونية على ما بينها الفيلسوف لا يمكن ان تعرف لما برهن عليه الفيلسوف
في السابع من الفلسفة الاولى ولانه لو عرفنا الانسان مثلا نقول هو الحيوان الناطق
المائت وهذا التعريف لا يمكن ان يصدق على مثال الانسان الافلاطوني بوجه ما
لانه صورة دائم الوجود لا يتغير ولا يفسد اصلا وظاهر انه لا يصدق عليه
مفهوم المائت ولا شيء مما لا يمكن ان يعرف يمكن ان يؤخذ له علم لما قال الفيلسوف
في انالوطيقا الثاني والفصل السادس من الكتاب الحادي عشر ما بعد الطبيعة ان جميع
العلوم تستعمل التعريف كالمبدا للبرهان فالمثل الافلاطونية لا يمكن ان يؤخذ
لها علم اصلا **الفصل الثالث** في بيان ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي كما علم
الفيلسوف في الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة والفصل السادس من حادي
عشر منه حيث استنتج في هذين الموضعين قائلا فلما كان كل علم اما عمليا او صناعيا
او نظريا كان الطبيعيات علما نظريا لكن لا مطلقا بل باحثة عن موجود قابل للحركة

وهذا متفق عليه بين العلماء القائلين بانها علم ولان تفهم هذا ينبغي ان تعلم ان
القوى والملكات تفرق وتعلم من الافعال على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثاني
للنفس فالعلم النظري والملكة النظرية هي التي تنظر الى الفعل النظري وكذلك
العلم الفعلي والملكة الفعلية هي الناظرة الى الفعل العملي وستعرف امورا كثيرة للعلم
النظري والملكة في الكتاب الثالث للنفس فيكون فيما نحن فيه اشياء ثلثة فعل
نظري وفعل عملي وعمل فالفعل النظري هو فعل العقل فقط الغير المجعول للتسديد
عمل قوة اخرى مغايرة لهذا العقل بل يستقر في خالص نظر موضوعه فقط ويكون
لاجل نفسه كالفعل الذي به ينظر المابعد الطبيعي في الموجود والفعل العملي هو
فعل العقل ايضا لكن ليس لاجل نفسه بل لاجل الغير ولا يستقر في خالص نظر
موضوعه بل هو مبداء العمل ولهذا يكون من ذاته مجعولا لتسديد عمل الارادة
او قوة اخرى مثلا الفعل العملي يكون هو الفعل الذي به يسدد العقل ارادة الى محبة
الله تعالى او الى جعل عمل اخر لان الفعلي ايضا ينقسم الى العملي والصنعي وكل هذا
علمه المعلم الاول في الكتاب الثالث للنفس حين كونه متكلما فيه للحركة المكانية
للحيوانات فانه فرق العقل الفعلي عن النظري بهذين الامرين حيث قال كل واحد
من العقل والشهوة يكون محركا بالحركة المكانية لكن هذا العقل الذي يتفكر لاجل
شئ ويكون فاعلا يفرق من النظري بالغاية وبين الغاية في ثاني مابعد الطبيعة
حيث قال فيه غاية النظري هو الصدق وغاية الفعلي هو العمل وقال ابو الوليد
ابن رشد القرطبي نعلم بالنظري لنعلم ونعلم بالفعلي لنعمل لان غاية الفعلي هو العمل
فكل واحد منهما عمل العقل لكن فعل العملي يرتب ويتهيأ للغير وهذا هو معنى ما انتهى
من ان العقل يكون بالامتداد عمليا والعمل هو الفعل الحاصل بالارادة كالمحبة الى الله تعالى
او بقوة اخرى ولهذا يعرف العمل بانه هو فعل قوة مغايرة للعقل ومتأخرة عنه
قابل لان يصدر مطابقا للسبب المستقيم ليستقيم فيفترق الملكة والعلم النظري
والملكة والعلم الفعلي اولا بان النظري لا يخرج خارج ساحة نفسه بل هو يجول
داخل ساحة النظر والفعلي يسدد عمل قوة مغايرة للعقل ويمتد بنوع امتداد الى العمل
وتفترقان ثانيا بالغاية لان غاية النظري انما هو محض صدق النظر كما مر وغاية
الفعلي هو العمل فغاية النظري لا يجوز ان يكون امرا خارجيا كغاية الفعلي بل هو امر داخلي
تابع لطبيعة العلم وحاله ويفترقان ثالثا بان كل واحد منهما وان كان يمكن ان ينظر
الى فعلنا لكن الفعلي يجب ان يحصل للعمل حتى لو لم يحصل له لم يكن فعليا بل نظريا ولهذا
قال الحكيم توما اقويناس لو تفكر نجار كيفية امكان بناء دار من غير تهيأ للعمل بل لمجرد
العلم يكون بالنظر الى الغاية ملاحظة نظرية لشئ عملي ويفترقان رابعا بان في العلم
النظري مبداء العلم يكون هذه الاشياء نفسها وح يكون العلم صادقا اذا كان مطابقا
بها ولهذا يسمى منطقي العلم النظري ميزانا ومعيارا واما في العلم الفعلي فليس الامر
كذلك لان مبداءه هو علمنا وهو معيار الافعال الصادرة بحيث تكون كاملة اذا طابقت
به كذا افاد المعلم المكمل في الفصل الاول من سادس مابعد الطبيعة وفي الفصل
السادس من حادي عشر منه حيث قال البيان النظري الطبيعيات علم لبعض جنس

الموجود له

الموجود له اخر وحيث قال البيان الفعلي لان مبدأ المعمولات يكون في العامل وهو اما العقل
او الصنعة او قوة اخرى وحكم بما قلنا توما اقويناس في مواضع من كتب وسقوطوس وقايتانوس
وقاپرولوس وبولوغوس وفراريوس وسارقن الراهب ومولنثوس ودهابين قونبلتن وبوبيس
وقانجيموس بقولوبنوس ومتى واكثر شراح كتب المصنف من اليونانيين واللاتينيين وبما ذكرنا
لبيان الملكة النظرية يعلم ما ادعينا اولا من ان الحكمة الطبيعية علم نظري لا فعلي فانك اذا علمت
ان الحكمة النظرية لا تتجاوز عن حدود النظر ولا تسدد عملا لقوة مغايرة للعقل وان غايتها انما
هو معرفة صدق مسائلها وان مبداءها تؤخذ من نفس الاشياء الخارجة علمت ان الحكمة الطبيعية نظري لا فعلي فان قلت ان الحكمة الطبيعية ح
كما ستعرف في الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية تبحث عن الباري تعالى والعقول وتثبتهما وهنا
يحرك الشوق والارادة الى محبتهم قطعا فانه يستحيل ان يعلم الخير المحض ولا يحب فيلزم ان
تكون فعلية لا نظرية لان العلم المحرك الى العمل فعلي قطعا قلت ان الشوق والارادة يحركان
الى محبة الله تعالى والعقول المثبتة في الحكمة الطبيعية لكن هذا التحريك انما هو بالعرض للحكمة
الطبيعية لا قصدا وبالذات فانها انما يريد بالذات اثباتها بالنظر لا تحريكهما الى محبتهم
والعلم العملي انما يريد بالذات تحريك قوة مغايرة للعقل الى العمل فالحكمة الطبيعية ليست بعلم
فعلي بل انما هو نظري **الفصل الرابع** في حل الاسولة المذكورة في الفصل الاول الموردة على كون
الحكمة الطبيعية علما اقول الادلة المذكورة على ان الحكمة الطبيعية ليست بعلم كانت في زمن
الحكماء الاوائل معطية لهم قوة عظيمة على مطلوبهم من نفي كون الحكمة الطبيعية علما واما
في زماننا هذا فليست شئ منها بشئ فان اكثر المبتدئين في الحكمة يقدر الى ردها بلا تردد فانه
يقول ان ارادوا من صغرى دليلهم الاول ان الاجسام الطبيعية منظورة بالجزئية ومن حيث
انها موجودة بالفعل متبدلة ومتغيرة فانها انما تثبت مع كبراها عدم كون الاجسام الطبيعية
منظورة بالجزئية ومن حيث انها موجودة بالفعل متعلقة للعلم لا عدم كون الاجسام الطبيعية
منظورة بالكلية ومن حيث ارتباط المحمول بالموضوع ارتباطا ذاتيا متعلقة له فانها غير متبدلة ولا
متغيرة بل هي سلسلة الصدق الدائم والمقصود انما هو هذا وان ارادوا ان الاجسام الطبيعية
منظورة بالكلية ومن حيث الارتباط الذاتي بين المحمول والموضوع متبدلة ومتغيرة فبطلانها
ظاهر فانه عرف غير مرة انها دائمة لا متبدلة ولا متغيرة ومحمولاتها مرتبطة بها ارتباطا
دائميا ضروريا وهي تكون متعلقة للعلم قطعا وهذا الجواب ماخوذ من كلام المص في رابع مابعد
الطبيعة حيث قال فيه مقابلا لاطراقلتوس وقراتلوس القائلين بانه لا يمكن اثبات شئ [illegible]
الاجسام لانها متبدلة دائما انها متبدلة بحسب الكم لا بحسب الكيف فانه اراد بلفظ الكيف على فرض
في ذلك الموضع الصورة مريدا بها الكلي ووجه صحة هذه الارادة ظاهر فان الكلي كل ما والجزئيات
اجزاؤه على ما علمه في هذا الكتاب الاول والكل صورة ما والاجزاء المنسوبة اليه مادة على ما افاده
في ثاني الطبيعيات وخامس مابعد الطبيعة فالكلي صورة ما واراد بلفظ الكم هذه الجزئيات
المتمايز بعضها عن بعض بعوارض مخصوصة وان قالوا ان قبول التبدل والفساد من الاحوال
المختصة حقيقة بالاجسام الطبيعية فيكون ثابتا للكليات ايضا اولا وللجزئيات ثانيا
فاذا اريد ان الاجسام الطبيعية الكلية متبدلة ومتغيرة لا يكون بطلانها ظاهرا بل تكون
هذه الارادة حقا وتكون متبدلة ومتغيرة فلا تكون معلومة اما الصغرى فلان قبول التبدل
والفساد يصدر منا الاجسام المركبة من الامور المخالفة واما الملازمة الاولى فثابتة بما قال

لان سقراط ضاحك

الفيلسوف في فصل مقولة الجوهر من ان سقراط ضاحك لا ان الانسان ضاحك لا بالعكس اي ليس الانسان ضاحكا واما الملازمة الثانية فلانه لما كان قبول التبدل والفساد ثابتا للكليات او لا تكون متبدلة ومتغيرة بالفعل ايضا لان ما يكون قابلا لشيء يكون متصفا به بالفعل على ما صرح به الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة واما الثالثة فلما مر مرة من ان العلم انما يكون للامور الدائمة الضرورية قلنا بعد تسليم الصغرى ان قبول التبدل والفساد يكون ثابتا للكليات ايضا ان كان الكلام بالنظر الى الارتباط الواقع بين الماهية والحال المختصة بها لكن لا يكون التبدل والفساد بالفعل ثابتا لها مثلا ان قبول الضحك بالنظر الى الارتباط الذاتي يكون اولا ثابتا للنوع الانسان وللجزئيات ثانيا واما الضحك بالفعل فلا يكون ثابتا له اولا لان نوع الانسان اي ماهيته الكلية لا يضحك بالفعل بل الجزئيات قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة ان العرض العام يكون ثابتا للجزئيات فكذلك يجب ان تعلم ان قبول التبدل والفساد يثبت اولا للنوع الجسم الطبيعي وللجزئيات ثانيا وان التبدل والفساد بالفعل انما ثبت اولا للجزئيات لا للنوع الجسم الطبيعي لان نوع الجسم الطبيعي لا يفسد ولا يتبدل بالفعل بل الفاسد والمتبدل بالفعل ليس الا الجزئيات وما نقل عن الفيلسوف من انما يكون بالقوة يكون بالفعل فهو مخصوص بالجزئيات ويجيب عن السؤال الثاني بهذا الوجه بان يقول ان الجواهر المحسوسة الجزئية لا يكون لها تعريف ولا برهان وهذا هو مراد الفيلسوف مما نقل عنه في هذا الدليل من سابع ما بعد الطبيعة واما الكلية فيكون لها تعريف وبرهان وقد وقعا بالفعل وعما يقرب منه بان المحسوسات الكلية لا تكون منظورة للحس بل للنظر له ليس الا الجزئيات على ما صرح به الفيلسوف في اول الطبيعيات والثاني من كتب النفس بل يكون منظورة للعقل وبهذا الوجه يكون لها علم ولنذكر هيهنا ما قال الفيلسوف اسكندر الافروديسي في الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتابه للابحاث الطبيعية مبينا فيه ما يكون له الحد وما لا يكون له قال ان الجزئيات لا تعرف لانها تكون جزئيات بسبب بعض العوارض لا بعرض واحد دائمي بل الاشياء الفاسدة التي تكون اعرف بالحس من ان تعرف بالعقل مستغنية عن التعريف العقلي بل ولا يعرف الكلي المنفصل عن الجزئيات وما يكون طبيعة لا جسمية دائمة فانه كيف يكون اللاجسمي ذا قدمين وباي وجه يكون الدائمي مائتا لكنا قد نقول معرفين للانسان انه هو الحيوان المتحرك ذو القدمين وقد نقول انه هو الحيوان الناطق المائت ولكن تعرف الكليات الكائنة في هذه الجزئيات ويجيب عن الثالث بان الفيلسوف اراد بلفظ الماديات في قوله لا يمكن ان يعلم شيء من الماديات لان الماديات ليست بضرورية بل يمكن ان توجد وان لا توجد الجزئيات المادية فقط وهي كما قال ليست بضرورية بل في معرض الفساد ولا تكون معلومة لا الكليات المادية فانها ضرورية ليست في معرض الفساد كما مر مرارا وعن الرابع بان العقل يعلم الماديات بالصور المعلومة التي تكون صورا غير مادية للماديات وبهذا تكون محركة للعقل وان كانت بحسب طبعها ادنى منه فان الجدار يحرك حاسة البصر بصورته المعلومة وان كان ادنى منه طبعا وما نقل عن الفيلسوف من ان الفاعل والمحرك اكمل واشرف مادة وحالا من المنفعل والمتحرك فله بيانات مختلفة سنتكلم في موضعه ونقول هيهنا ان الفاعل من حيث انه فاعل اشرف من المنفعل لكن يقع ان يكون بعض الفواعل بحسب ذاته ادنى من المنفعل كذلك كالنار الفاعلة في الانسان بان تصيره حارا فانها من حيث انها مسخنة له اشرف منه من حيث انه متسخن منها مع انها ادنى منه بالنظر الى ذاتها بثلث مراتب

البحث الرابع في موضوع الحكمة الطبيعية وفيه فصول اربعة

الفصل الاول في اسماء الموضوع وشروطه قد تكلمنا الى هذا الان لجنس الحكمة

الطبيعية

الطبيعية ببيان انها علم نظري فالان نشرع في بيان فصلها ليتم معرفتها فاعلم ان فصول العلوم النظرية على ما يستفاد من الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة ومن الفصل السادس من الحادي عشر منه تؤخذ من الموضوعات التي هي مبادي للعلوم النظرية ومعيارها كما بينا في البحث السابق ولما اقتضى المقام ان نبين موضوع الحكمة النظرية فنقول ينبغي ان يعلم اولا اسماء الموضوع وشروطه فهو يسمى موضوعا قدام العلم لانه يوضع قدامه لينظر اليه لانه كما ان المحسوس موضوع تحت الحس والمحسوس المخصوص موضوع تحت الحس المخصوص كذلك المعقول موضوع تحت العقل والمعقول المخصوص موضوع تحت العلم المخصوص وقد يسمى مقابلا له على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي الثاني للكون والفساد لانه يقابل العلم تقابلا اضافيا كما ان المحسوس يقابل الحس كذلك كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور اولا وقد يسمى موضوعا تحتا اما اولا فمن جهة المعلوم لانه الذي يوضع تحت المحمولات في العلوم المبرهنة واما ثانيا فمن جهتنا لانه يوضع تحت علمنا لان عقلنا على ما قال الفيلسوف في الكتاب الثالث من كتب النفس هو صورة الصور كما ان اليد آلة الآلات فكما ان اليد اذا استعمل آلة تضعها تحتها كذلك العقل اذا اراد ان يعلم شيئا يضعه تحته ويسمى كثيرا موضوعا من غير اضافة وقد يسمى مادة العلم والمادة بعضها مادة فيها كالقرطاس فانه مادة وجد فيه البياض وبعضها مادة منها كالهيولى الاولى التي يظهر منها الصورة الجوهرية وبعضها مادة عليها كالرخام فانه مادة يعمل عليها الحجار وبهذا المعنى الاخير يسمى موضوع العلم مادة العلم وقد سماه الفيلسوف في الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية جنس المعلوم اما الاول فلكونه امرا كليا شاملا للكثرة بالقوة كالجنس واما الثاني فلفرقه عن الجنس المنطقي وقد يسمى معلوما بالنسبة الى العلم كما يسمى الشيء محسوسا بنسبته الى الحس على ما قال الفيلسوف في فصل مقولة الاضافة وفي موضع اخر وقد يسمى غاية العلم ومقصوده لانه الذي يطلب لاجله العلم واعلم ان بعض العلماء فرق بين الغاية والمقصود لكن هذا المقام ليس مقام البحث عنه وقد يسمى معطى ومسلما كما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من كتابي انالوطيقا الثانية لانه اذا اعطي وسلم في العلم يطلب احواله وهذه هي اسماؤه المنقولة عن الحكماء فاذا عرفت هذا فاعلم ان بعض الموضوع مساو وهو الذي يساوي العلم ولا يكون اعم منها ولا اخص وبعضه اصلي رئيس وهو الذي يكون له مقام اصلي بين الموضوعات الجزئية لهذا العلم ولا يكون مساويا له وبعضه لا رئيس وهو الموضوع الجزئي الغير الاصلي ثم الموضوع المساوي ينقسم على ما يستفاد من ثاني الطبيعيات الى الشيء المنظور ووجه النظر وقال بعضهم الى المادي والصوري ثم اعلم ان شروط الموضوع المساوي للعلم ثلثة احدها ان يكون شاملا لما يبحث عنه في هذا العلم اما بان يكون المبحوث عنه عين الموضوع او مبداه او احواله وثانيها هو ان يكون معرفته مقصودا بالذات في هذا العلم بحيث يكون جميع ما يبحث فيه عنه معمولا لتحصيل كمال معرفته وثالثها ان يكون بحيث يمتاز هذا العلم بهذا الموضوع المأخوذ صورة من كل علم اخر

الفصل الثاني في بيان مذاهب ثمانية في الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية ورد ثلثة منها اعلموا انه قد وقع اختلافات كثيرة بين كثير من العلماء في تعيين الموضوع المساوي للحكمة الطبيعية حتى صنف كثير منهم كتبا مفصلة ورسالات عظيمة لم يوجد فيها مذاهب ثمانية الاول هو ان الموضوع المساوي لمجموع الحكمة الطبيعية هو الموجود القابل للحركة على ما اختاره ابو الوليد ابن رشد القرطبي

على ما يستفاد من شرحه للكتاب الرابع من كتب ما بعد الطبيعة للمعلم ومن شرحه للكتاب الثاني عشر
منها واختاره الحكيم الالهي ثوما اقوناس في مقدمة شرح هذه الكتب الثمانية وتبعه جميع تلاميذه
وكثير من فحول العلماء الثاني هو انه هو الجسم الطبيعي واليه ذهب جميع الشراح اليونانيين
لكتب المعلم وبعضهم زابارلوس وفونتارنوس والثالث هو انه هو الجسم القابل للحركة واليه
ذهب ابن سينا والبرتوس الكبير وبعض اخر الرابع هو انه هو الجوهر الطبيعي واليه ذهب سقوتوس
واتباعه والخامس هو انه هو الموجود الطبيعي واليه ذهب فرانجيسقوس وبعض اخر السادس هو انه
الطبيعة وهو ما ذهب اليه الحكيم لجلوس وفلاموس وفرانجسقس بيقولومنوس لكن يفهمون من
لفظ الطبيعة المركبات الطبيعية وجميع مباديها واحوالها السابع هو انه هو الجسم المتكون الفاسد
لا الجسم الفلكي واليه ذهب شرذمة قليلة الثامن هو انه هو الجسم الطبيعي المركب من حيث انه مركب
واليه ذهب بعض شراح اللاتين لكتب المصنف والمذاهب الخمسة الاول متحدة في المآل كما سنبينه
في الفصل الاتي والثلثة الاخيرة مغايرة للخمسة الاول وكل واحد منها مغاير للاخر ولان
نريد ان نبحث ههنا عنها فنقول اولا ان الراي السادس كاذب لان المركبات لا يقال انها طبيعة
بل يقال انها ذوات طبيعة اولها طبيعة اما الموجبة فلما حكم به الفيلسوف في ثاني الطبيعيات
حيث قال فيه جميع الاشياء التي يكون لها مثل هذا المبدأ تملك الطبيعة وهي جميع الجواهر لان الطبيعة
موضوع ما وتوجد في الموضوع دائما انتهى يعني لان الطبيعة اي المادة موضوع ما وتوجد
الطبيعة اي الصورة في الموضوع وليس شيء منهما بمركب طبيعي بل جزء له واما السالبة فلما قال
الفيلسوف في الكتاب المذكور بعدما بين كون الطبيعة مادة بوجه وصورة بوجه اخر وعلة
للحركة والسكون كما عرفها الفيلسوف في الكتاب المذكور فالمركب ليس بطبيعة وبان المركب ليس
مبدأ ما يكون فيه لانها عرفت به ايضا فالمركب ليس بطبيعة ولانه لا تفهم جميع مبادي المركبات
من لفظ الطبيعة رديء لان العدم مبدأ ثالث للاجسام المركبة على ما قال الفيلسوف وسلم من جاء
بعده والعدم لا يدل عليه لفظ الطبيعة واذا عرفت هذا فاستنتج هكذا ان الطبيعة لا يشمل
العدم الذي هو المبدأ الذي يبحث عنه في الحكمة الطبيعية والموضوع المساوي لكل علم
هو الشامل لكل ما يبحث فيه عنه فالطبيعة ليست بموضوع مساو للحكمة الطبيعية ولان الطبيعة
لا ينفهم منها جميع احوال الاجسام الطبيعية المذكورة في هذه الكتب الثمانية فضلا عن ان ينفهم
منها جميع احوالها المذكورة في الكتب الاخر من الحكمة الطبيعية فان العلة والبخت والاتفاق
والخلاء والمكان والزمان وعدم التناهي والحركة من الاحوال المذكورة في الكتب الثمانية
مع ان شيئا منها لا ينفهم من لفظ الطبيعة ومن يقول يكون الحركة والزمان وامثالهما مبدأ الحركة
الجسم الطبيعي وسكونه وان قال ارباب هذا الراي ان الطبيعة موضوع مساو للعلم الطبيعي
لان الطبيعة يكون الحكمة الطبيعية لها على ما قال الفيلسوف في مواضع كثيرة من كتبه وكل ما كان
كذلك يكون الطبيعة موضوعا مساويا للحكمة الطبيعية فالطبيعة موضوع مساو للحكمة الطبيعية
قلنا هذا الاستدلال ليس بشيء لان مراد الفيلسوف من كون الحكمة الطبيعية للطبيعة هو كونها
للجسم الطبيعي الحاصل من الطبيعة على ما فسره ابو الوليد ابن رشد القرطبي وجميع شراح اليونان
ولانا قولنا اذا اراد الفيلسوف الثاني لكون الجسم الطبيعي طبيعة على ما مر من الطبيعة الجسم الطبيعي
يكون هذه الارادة صحيحة يكون ارادة اصحاب الراي المذكور منها جميع الاجسام ومباديها
صحيحة بلا مراء فلا يكون كاذبا كما قال وثانيا ان الراي السابع ايضا كاذب لان الحكمة الطبيعية

تبحث قصدا وبالذات عن الاجسام الفلكية وهي اجسام طبيعية ليست بمتكونة ولا فاسدة اما القضية
الاولى فلانه يبحث قصدا وبالذات في كتب الفلكيات التي هي من اقسام الحكمة الطبيعية عن الاجسام
الفلكية ولان الفيلسوف بعدما قال في الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الجواهر ثلثة بعضها
محسوس وهو قسمان احدهما هو المحسوس الدائم الوجود المتحرك وهو الجسم الفلكي والثاني هو المحسوس
الفاسد المتحرك والبعض الاخر غير محسوس ولا متحرك دائم الوجود جعل بحث الجواهر المحسوسة دائمة
كانت او فاسدة حكمة طبيعية دون الجواهر الغير المحسوسة وقال فتلك تكون للحكمة الطبيعية
لان لها مبدأ لحركتها وهذه لغيرها وهذا القول يوافق لما قال في الكتاب الثاني من الطبيعيات من
ان جميع الاشياء التي اذا حركت غير متحركة تكون للطبيعيات وما ليس كذلك فلا فبحث الاجسام الفلكية من الحكمة الطبيعية
قصدا وبالذات واما القضية الثانية فلان الاجسام الفلكية يكون لها طبيعة لانها يوجد فيها
الطبيعة ولما اوردها الفيلسوف في الفصل الاول من الكتاب الثالث للفلكيات بين الجواهر الطبيعية
وقال في ثامن الطبيعيات ان الجواهر الطبيعية الدائمة ليس لها هيولى كيفما يكون للمتكونات الفاسدة
لكن ارباب هذا الراي يقولون ان البحث عن الاجسام الفلكية في كتب الافلاك ليس قصدا وبالذات
وكما لا يبحث عن قسم موضوع الحكمة الطبيعية بل بالعرض وكما لا يبحث عن مبادي الاجسام الطبيعية وهذا
القول كاذب جزما فان البحث عنها في الكتب المذكورة بالقصد وبالذات ويبحث عن قسم موضوع الحكمة
الطبيعية وهذا معلوم لكل من ينظر فيها ولو بالنظر الجليل سوى ارباب هذا الراي وبعض اخر
فان البحث عنها فيها بانها هل هي بسيطة وهل هي عديم الكون والفساد وهل هي متحركة بالحركة البسيطة
والاستدارة وهل هي متناهية وهل جوهر الكواكب متحد بجوهر الافلاك او مخالف له وامثالها
مما يبحث فيها بالدقة والاهتمام ليست ابحاثا بالعرض وكما لا يبحث عن مبادي الاجسام الطبيعية بل
بالقصد وبالذات وكما لا يبحث عن الاجسام الطبيعية السافلة وايضا لما كانت الاجسام الفلكية اجساما
طبيعية بل اكمل من غيرها يجب على معلم الحكمة العارف بمراتب الموجودات واحوال اقسامها البحث عنها
قصدا وبالذات في محل معين من كتب الحكمة لانه لو لم يبحث عنها كذلك في محل معين من محال مجموع
الحكمة مع كونها اكمل من الاجسام السافلة وقصر البحث في السافلة يكون ابله غير عارف بمراتب الموجودات
واحوال اقسامها والتالي فاسد لانا فرضناه معلما للحكمة عارفا بمراتب الموجودات واحوال اقسامها
فكذا المقدم فيلزم ان يكون البحث الواقع عنها قصدا وبالذات لا تبعا وبالعرض ولئن قال اصحاب
هذا الراي اولا ان الجسم الطبيعي ليس مشتركا معنويا لما قال الفيلسوف في عاشر ما بعد الطبيعة
من ان الدائم والفاسد مختلفان بالجنس وكل موضوع مساو للعلم مشترك معنوي بالضرورة فالجسم
الطبيعي ليس بموضوع مساو للعلم بالضرورة وثانيا ان الجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي
المعرف طبيعته الفيلسوف في ثاني الطبيعيات لان الجسم الفلكي ليس فيه مبدأ باطني للسكون والجسم
الطبيعي ما يكون فيه مبدأ الحركة والسكون ولانه ليس فيه مبدأ باطني للحركة لان محركات الافلاك
امور خارجية هي العقول لا داخلة فيها والجسم الطبيعي المحدود منه فيه هو الذي يكون فيه مبدأ
باطني للحركة والسكون فالجسم الفلكي ليس بداخل في الجسم الطبيعي وكل موضوع الحكمة الطبيعية
هو الداخل في الجسم الطبيعي المعرف طبيعته فيه فالجسم الفلكي ليس بموضوع الحكمة الطبيعية وثالثا
ان الفيلسوف حين عدّ الاجسام الطبيعية في اول الكتاب الثاني من هذه الكتب الثمانية ذكر الحيوانات
واقسامها والنبات والاجسام البسيطة ثم ذكر متصلا بهذه اجناسها الارض والماء والهواء والنار
باسمائها ولم يذكر الفلك اصلا فموضوع الحكمة الطبيعية هي المذكورات فقط لا الفلك ورابعا

ان الاجسام الطبيعية الفاسدة قد بين مبادیها فقط فی اول الحکمة الطبیعیة وموضوع العلم
هو ما بین مبادیه فی اول هذا العلم لا غیر فالاجسام الطبیعیة الفاسدة هو موضوع الحکمة
الطبیعیة لا غیر فالاجسام الفلکیة لیست بموضوع لها اما اقول فی الجواب عن الاول ان الاجسام
الفلکیة والاجسام السافلة یمکن ان تلاحظا علی وجهین الاول بماهیتهما وبهذا الوجه تختلفان
بالجنس والثانی بماهیة الموضوع من حیث تتحد کلها فی انتزاع طبیعی واحد وبهذا الوجه تدخلان
تحت معنی واحد مشترك هو معنی الموضوع ونظیره یوجد فی سائر الاشیاء الطبیعیة فان العناصر
والحیوانات اذا لوحظا بماهیتهما یختلفان بالجنس القریب جوهرا ولکن تتحد کلها فی انتزاع طبیعی واحد
وبهذا الوجه یکون اقساما لموضوع العلم الطبیعی وعن الثانی ان الاجسام الفلکیة ایضا داخلة
فی حد الجسم الطبیعی کما سنبین فی محله واقول فی دفع دلیله الاول وجود مبدأ الحرکة فی الفلك
کاف فی ان یصدق علیه حد الجسم الطبیعی وفی دفع الثانی ان مبدأ الحرکة باطنی له لا خارجی عنه
کما سنبینه فی الفلکیات وعن الثالث ان الفیلسوف لم یرد ان یذکر جمیع الموجودات الطبیعیة حتی یلزم
ان یکون الاجسام الفلکیة المتروکة غیر داخلة فیها بل انما ذکر ما ذکره لاجل المثال مع انه قد اشار
الیها بقوله والاجسام البسیطة وبقوله بعید هذا فان هذه وامثالها نقول انها طبیعی وسنتکلم
لهذا فی موضعه وعن الرابع ان المبدأین من المبادی المبینة فی اول الطبیعیات ای الهیولی والصورة
مبدأان للاجسام الفلکیة ایضا واما العدم فهو وان لم یکن مبدأ لها من حیث صورها الجوهریة
لکنه مبدأ لها من حیث حرکتها المکانیة بحسب اجزائها وثالثا ان الرأی الثامن الذی هو ان موضوع الحکمة
الطبیعیة هو الجسم الطبیعی المرکب من حیث انه مرکب بعید عن الصدق لان معظم مباحث هذا العلم
هو بحث الاجسام البسیطة علی ما یری فی الکتابین الاخیرین للفلکیات فانه یبحث فیهما عن العناصر
الاربعة ملحوظة من حیث قواها المحرکة وفی کتاب الکون والفساد من حیث تکیفها بالکیفیات المتبدلة
کما سنقول فیه ثم لیس موضوعها هو الجسم الطبیعی المرکب فقط من حیث انه مرکب بل البسائط ایضا موضوعها
وایضا لا یبحث فی هذه الکتب الثمانیة عن المبادی الاول للاجسام الطبیعیة المرکبة واحوالها المشترکة
بینها فقط بل عن مبادی البسائط ایضا فانها مرکبة من الهیولی والصورة وما ادعینا یحصل ظاهرا
من کلام الفیلسوف فی اول ثانی الطبیعیات فانه حین عد الاشیاء التی تحصل من الطبیعة والتی
یبحث علیها الحکمة الطبیعیة عد الحیوانات والنباتات والاجسام البسیط علی السویة وایضا
وضع هذه الاجسام البسیطة بین الاجسام الطبیعیة فی مواضع کثیرة لا سیما فی ثالث الفلکیات
بل حقق فی الفصل الاول من سادس ما بعد الطبیعة وفی الفصل السادس من حادی عشر
منه ان الحکمة الطبیعیة تدور علی الموجود الذی یمکن ان یتحرك ولا ریب لاحد فی امکان حرکة
الاجسام البسیطة واجاب مادفوس انتونیوس بان العناصر لیس من افراد موضوع هذا العلم
حقیقة لانه لا یبحث عنها فیه لاجل نفسها بل لاجل المرکبات فقط وهذا الجواب لیس بشیء فان
العناصر وان بحث عنها فیه لاجل المرکبات لکن بحث عنها فیه لاجل نفسها ایضا من حیث انها اجسام
طبیعیة بسیطة لان ما یبحث عنه لاجل الغیر فقط اذا ارتفع ذلك البحث ایضا فانه اذا ارتفع الغیر
یرتفع ما هی واسطة لکنه لا یرتفع بحث الاجسام البسیطة لو ارتفع المرکبات لانه لو وجد الاجسام
البسیطة فقط کان مادة الحکمة الطبیعیة محفوظة فالاجسام البسیطة لا یبحث عنها فی العلم
لاجل المرکبات فقط **الفصل الثالث** فی بیان ان الاراء الخمسة الاول لهذه الاراء الخمسة متغایرة بالعبارة
لکنها متفقة بالمعنی المقصود من تلك العبارات فان کل واحد منها یدل علی شیء واحد وتنعاکس

ﻫ المعرف طبیعته فی المتن الثانی المذکور ﻫ

ﻫ المعرف طبیعته فیه ﻫ

هذا العنزادتفوه

فالنزاع

فالنزاع بین الاراء المذکورة کما قال تومابین المسماة بقوفیلتنیس ودونیس الراهب قلیل بحسب
المعنی بل لا نزاع فیه کثیرا بحسب اللفظ فالنزاع یرجع حقیقة الی ان ای عبارة من العبارات الخمس تؤدی
وتشرح المعنی الصوری لموضوع هذا العلم اداء اوشرحا اوفی واقرب واذا عرفت هذا فاعلم ان الفاظ
الموجود القابل للحرکة والجسم الطبیعی والجوهر الطبیعی تدل فی نفس الامر علی شیء واحد فان الموجود
القابل للحرکة وان کان یدل علی معنی اعم بحیث یدخل فیه کل موجود قابل للحرکة بای حرکة کانت حتی
یدخل فیه الملائکة المتحرکة عند اهل الملل بالحرکة المکانیة لکنه لا یؤخذ ههنا بهذا المعنی الاعم لان حرکة
الملائکة لیست طبیعیة ومن ثمه کما ان الملائکة لا یکونون فی المکان بحسب اشتراك الاسم کذلك لا یکونون
متحرکین بحسب اشتراك الاسم وایضا الموجود القابل للحرکة وان کان یدل علی اعم مما یتحرك بالحرکة الطبیعیة
الطرفیة کما ان بعض الاعراض متحرکة حرکة طبیعیة فان الکیف والکم یحددان الحرکة بالذات کما
افادنا المعلم الاول فی المتن العاشر من خامس الطبیعیات ومما یتحرك بالحرکة الطبیعیة الموضوعیة لکنه لا یراد به ههنا
ما یشمل القسم الاول بل المراد منه ههنا بمعونة المقام هو الموجود القابل بالحرکة الطبیعیة الموضوعیة
فهو یدل علی کل ما هو قابل للحرکة الطبیعیة الموضوعیة ای علی کل ما یقدر ان یقبل الحرکة الطبیعیة
کالاستحالة والنمو والذبول والحرکة المکانیة وهذه الدلالة مسلمة عند الرجال بین المذکورین علی ما صرح
فی کتبهم الطبیعیة المؤلفة باتفاقهم وکل ما هو قابل للحرکة الطبیعیة الموضوعیة فهو جسم طبیعی
فالموجود القابل للحرکة جسم طبیعی والجسم الطبیعی یدل علی کل جسم له مبدأ الحرکة وکل جسم له مبدأ
الحرکة فهو موجود قابل للحرکة فالجسم الطبیعی هو موجود قابل للحرکة ویبین هذا الصدق بوجه اخر
لانا حین نقول ههنا ان موضوع الحکمة الطبیعیة هو الموجود القابل للحرکة لفظ القابل للحرکة یدل
علی شیئین ای علی قوة الحرکة او الاستعداد القریب لها وهی من مقولة الکیف وعلی الاصل الذی یصدر
منه الاستعداد المذکور کما ان قابلیة الضحك صورة تدل علی قوة الضحك التی هی عرض واصالة
علی الناطقیة التی تصدر منها القوة المذکورة والمقصود من القابل للحرکة ههنا هو الماخوذ بالمعنی
الثانی ثم یکون المراد بالموجود القابل للحرکة هو الموجود المتصف بما هو مبدأ الحرکة وکل موجود
متصف بما هو مبدأ الحرکة جسم طبیعی فکل موجود قابل للحرکة جسم طبیعی والجسم الطبیعی یدل
علی ما یدل علیه الجسم القابل للحرکة فان الجسم بلا قید القابل للحرکة وان کان شاملا للجسم الطبیعی
یدل علی ما یدل علیه الجسم القابل للحرکة والریاضی والصناعی لکنه قد خصص بهذا القید بالجسم
الطبیعی لان الریاضی والصناعی لا یقبلان الحرکة ثم یکون کل جسم طبیعی جسما قابلا للحرکة وکل
جسم قابل للحرکة جسما طبیعیا ولما کان کل موجود قابل للحرکة جسما طبیعیا وکل جسم طبیعی جسما
قابلا للحرکة کان کل موجود قابل للحرکة والجوهر الطبیعی والقابل للحرکة بقابلیة مرادة ههنا یدلان
علی ما یدل علیه الاول فان الجوهر الطبیعی یدل علی کل جوهر فیه مبدأ الحرکة والسکون وهو مدلول
الکلمات الاول والجواهر القابل للحرکة یدل ههنا علی ما یقبل الحرکة الطبیعیة الموضوعیة وهو مدلول
الکلمات الاول ایضا ومدلول الجوهر الطبیعی فظهر ان هذه العبارات الخمسة دالة علی شیء واحد
والان نعرف لم استعمل الاستاذ المکمل بلا فرق حین اشارته الی موضوع الحکمة الطبیعیة تارة
عبارة من هذه العبارات واخری اخری وعین له فی الفصل الاول من سادس ما بعد الطبیعة الموجود
القابل للحرکة حیث قال فان کان کل علم اما عملیا او صناعیا او نظریا یکون الطبیعیات نظریة
حقا لکن نظریة علی الموجود الذی یمکن ان یتحرك واشار فی اول کتب الفلکیات الی انه الجسم الطبیعی
حیث قال فیه العلم الذی للطبیعة یری علی الاجسام والمقدارات واحوالهما والحرکة وعلی المبادی

ﻫ والجسم القابل للحرکه والموجود الطبیعی ﻫ

ﻫ بقرینة المقام ﻫ

ﻫ بل بمعنی الجسم الطبیعی القابل للحرکة الطبیعیة ونحوه ﻫ

ﻫ یکون قابلا لا ان ﻫ

ﻫ یکون قابلا لا ان ﻫ

ﻫ جسما قابلا للحرکه ﻫ

لا يكون الجوهر كذا وكذا اشار اليه ثانيا في الحادي عشر مما بعد الطبيعة حيث قال فيه مكررا اما العلم الطبيعي
يكون على الاشياء التي يوجد في انفسها مبدا الحركة فان الاشياء التي يوجد في انفسها مبدا الحركة انما هي
الاجسام الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات وقد عين له في المتن الحادي والسبعين منه الجسم القابل للحركة حيث
اشار اليه بقوله جميع الاشياء التي اذا تحركت تحركت يكون للطبيعي في النظر الطبيعي وجميع ما لا فلا واشار في الفصل
السادس مما بعد الطبيعة الى انه الجوهر الطبيعي حيث قال ولكن لما كان الطبيعي علما على جنس ما للموجود
لانه على الجوهر الذي فيه مبدا الحركة والسكون الذين فيظهر انه ليس عمليا ولا صناعيا الى اخره
ثم قال بعيد هذا ان العلم الطبيعي يدور على الجوهر بحسب الصورة الغير المفارقة كثيرا وهي الصورة
الطبيعية كما يظهر من ثاني الطبيعيات ولهذا قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي التابع للمعلم الاول
في مقدمة الطبيعيات ان موضوع الحكمة الطبيعية هي المحسوسات من حيث تتبدل وبين مراده من التبدل
وقال اي من حيث يوجد فيها مبدا الحركة ثم يكون مراده منها هي الاجسام الطبيعية وقال في شرح الكتاب
الخامس مما بعد الطبيعة وفي شرح الكتاب الثاني عشر منه ان موضوع العلم الطبيعي هو الموجود القابل
للحركة وقال في شرح الكتاب السادس من هذا التصنيف انه الشيء القابل للحركة وفي شرح الكتاب السابع
منه سمي هذا الموضوع بالجوهر القابل للحركة وقال في شرح هذا الكتاب انه هو الجوهر الطبيعي وقال
في تهافت تهافت الفلاسفة انه الجسم القابل للحركة وكذا الحكيم ثوما اقويناس لا يجتنب من استعمال هذه العبارات
في موضوع العلم الطبيعي فانه عينه في مقدمة كتب الفلكيات ان يكون هو الجسم القابل للحركة وذكر هذا
ثانيا في مقدمة كتب الكون والفساد حيث كتب فيها ولهذا ناسب ان يقع التعليم اولا بعد بحث الحركة والمتحرك
على العموم الذي كان يعطي في الطبيعيات على الاجسام من حيث تتحرك بالحركة المكانية في كتب الفلكيات
التي هي قسم ثان للعلم الطبيعي فبقي البحث عن الحركات الاخرى المتعاقبة التي لا تعم جميع الاجسام بل توجد
في الاسافل الى اخره وقال في مواضع اخر ان العلم في العقل فلو لم يعلم العقل الاجسام يلزم ان لا يكون
اصلا علم للاجسام ثم ينعدم العلم الطبيعي الذي يكون للجسم القابل للحركة وعين له في اول الطبيعيات
وفي سادس ما بعد الطبيعة الموجود القابل للحركة وذكر في شرح سادس ما بعد الطبيعة امرين احدهما
هو ان الموجود القابل للحركة موضوع الحكمة الطبيعية والاخر هو ان هذا الموضوع الجوهر الطبيعي
حيث كتب فيه وقال ارسطوطاليس ان العلم الطبيعي ليس على الموجود المطلق بل على جنس من الموجود
اي على الجوهر الطبيعي الذي يوجد فيه مبدا الحركة والسكون انتهى وظاهر انما يكون عليه علم يكون
موضوعا لهذا العلم وما هو ازيد من هذا مسطور في اول الطبيعيات فانه يفرق فيه الموجود القابل
للحركة من الجسم المتحرك ويقبل ذلك ويرد هذا ثم اذا بين الموجود القابل للحركة الذي قبله يصرح بالجسم
الطبيعي فانه قال الحكمة الطبيعية هي للطبيعيات والطبيعيات هي التي تكون الطبيعة مبدا او الطبيعة
هي مبدا الحركة والسكون فيما تكون فيه فالعلم الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة
وظاهر بلا نزاع ان الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة والطبيعة التي هي مبدا الحركة يكون جميعها
اجساما طبيعية فان الفيلسوف قال في ثاني الطبيعيات جميع الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة تملك في ذاته
الطبيعة وهي جميع الجواهر انتهى وكل ما يوجد فيه الطبيعة يكون جوهرا طبيعيا تاما بل جسما طبيعيا
فعلى ما قال الحكيم اقويناس ان العلم الطبيعي يكون لهذه الاشياء التي يوجد فيها مبدا الحركة يعني للاجسام
الطبيعية يكون الجسم الطبيعي موضوعه وايضا قال في هذا الموضع ولما كان كل ما يوجد فيه
الهيولى قابلا للحركة لزم ان يكون الموجود القابل للحركة موضوع الحكمة الطبيعية انتهى ثم نقول ان
الموجود القابل للحركة يوجد فيه الهيولى وكل ما يوجد فيه الهيولى جسم فالموجود القابل للحركة جسم

بلغ

ن المتن الحادي عشر منه

ن المتن الرابع منه

فيكون

فيكون الموجود القابل للحركة والجسم القابل لها امرا واحدا عند الحكيم اقويناس هذا ولما كان الموجود
القابل للحركة والجسم الطبيعي والجسم القابل للحركة والجوهر الطبيعي والموجود الطبيعي دالة على
شيء واحد والا لبطل استعمال الحكماء العظام هذه العبارات في معنى واحد كان مجموع البحث
راجعا الى ان اي عبارة منها تكون اشرح للمعنى الصوري لموضوع الحكمة الطبيعية ولما كان ما ذكرنا
صادقا فانظر الان كيف لغا بوميوتاتس وبعض اخر حيث قالوا ان ثوما اقويناس اذا كان يكتب على كتب
الفلكيات ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم القابل للحركة كان بلا حظ النسب الذي ذكره في اول
الطبيعيات كونه موضوع العلم الطبيعي لان الموضوع العلم الطبيعي لان الموضوع يوضع مقدما في اول
العلم لكن كون كل جسم قابلا للحركة يثبت في هذا الكتاب يعني في الكتاب السادس حاكما بانه باطل ولهذا
رجع وتاب عما قال ولا واصلح كلامه بتعيينه الجسم القابل للحركة لان يكون موضوع العلم الطبيعي
انتهى ما قالوا فانهم نسبوا اليه كذبا بتعيين الموضوع لان الموجود القابل للحركة والجسم القابل
للحركة يدلان على معنى واحد عنده كما نرى انه تارة يستعمل هذا وتارة يستعمل هذا وتارة يستعمل
ذاك على مقتضى ما يناسب المقام الذي يكون فيه فانه رجح ان يستعمل الموجود القابل للحركة في اول
الطبيعيات الذي يبحث فيه عن اشياء اعم كالمبادي العامة والاحوال فان الموجود يشير الى العموم
اكثر من اشارة الجسم اليه وهذا العموم بينه ثوما بقوله مطلقا حيث قال موضوع العلم الطبيعي هو الموجود
القابل للحركة مطلقا وليؤكد هذا العموم المفاد ضم اليه قوله لكن لا اقول هو الجسم القابل للحركة
الى اخره ولما كان استعمال الجسم ادرج من استعمال الموجود في كتب الفلكيات لكون البحث الواقع فيها
عن الافلاك والعناصر رجح فيه استعمال الجسم على الموجود واما النسب الذي ذكره فيخطئونه
اتباعه ولم نرد ان نبحث عنه ههنا وثانيا كيف وقع ابتلاء ثوما مثل باولوس وفراريينسيفاتانس
وامثالهم بعيدين عن راي متبوعهم حين ما قالوا ان الموجود المتحرك اعم وضعا من الجسم المتحرك
ولهذا لا ينعكس معه كليا وان الجسم القابل للحركة وضع للمركب الجوهري فقط الحاصل من الهيولى
والصورة الجوهرية والموجود القابل للحركة يدل على شيء اعم ولم يوضع للمركب الجوهري فقط
بل للمركب العرضي ايضا ومن ثمه يكون المركب العرضي في نفس الامر من الاقسام المستقيمة لموضوع
العلم الطبيعي على رايهم كما قالوا لان هؤلاء التابعين له يتفلسفون كذبا فان المركب العرض موجود
بالعرض لتركبه من الاجناس المختلفة والموجود بالعرض لا يدخل في العلم على ما علمه المعلم الاول
في سادس ما بعد الطبيعة وفي الفصل الرابع من هذا الصنيع وضم وقال ان الموجود العرضي لا يكون
مباديه واحواله مطلوبة في كتب العلم الطبيعي على ما سيعلم منها بل انما يطلب فيه مبادي المركب الطبيعي
الحاصل من المادة والصورة واحواله وموضوع العلم هو الذي يكون مباديه واحواله مطلوبة
في كتب هذا العلم كما بين في محله فالموجود العرضي ليس بموضوع العلم الطبيعي وثالثا كيف ظن كذبا
بعض ثوما وبين وبعض اخر منهم مثل قوزماس الاماتوبيانس ثوما عين للموضوع المساوي للعلم
الطبيعي الموجود وللموضوع الرئيس الجسم القابل للحركة لان ثوما يفهم من كل منهما امرا واحدا
لكنه يستعمل كلا منهما في مقام انسب له من الاخر **الفصل الرابع** في ترجيح الاثنين من الاراء الخمسة
المذكورة ورد بعض الشبهات هذه العبارات الخمسة المذكورة وان كانت تدل على امر واحد لكني اظن
ان الاثنين منها اي الموجود القابل للحركة والجسم الطبيعي انسب من الثلاثة الباقية ومقصود لموضوع
العلم الطبيعي ازيد تصويرا واشرح له منها فالاول منهما اي الموجود القابل للحركة وان كان يرى بالنظر
الاولى مطلقا بالنسبة الى الثاني اي الجسم الطبيعي لكنه اذا فهم كما ينبغي يؤدي المعنى الصوري لموضوع

المتن الثاني منه

المتن الحادي عشر

القابل للحركة

الطبيعيات اشرح واقرب من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يعطي معنى ابسط له مما يشرح الموجود
القابل للحركة ولبيان مجموع ما قلنا اقول ولا انى دججت الموجود القابل للحركة لانى اجده فى عبارات
المعلم الاول من كل واحد من ابوابى لانه ذكره بعينه فى الفصل الاول من سادس ما بعد الطبيعة
حيث قال ان الطبيعة تكون على الموجود الذى يمكن ان يتحرك ولم يعين فى موضع من المواضع واحدا
من سائر العبارات وانما قلنا بوجه بالنظرة الاولى مطلقا لانه ينبغى ان يبين اولا انا لا نفهم الموجود
الما بعد الطبيعى والالهيولانى ولا الموجود الرياضى والصناعى بل نفهم الموجود المستعد فى نفسه
لان يقبل الحركة الطبيعية ثم يليق ان يبين ان القابل للحركة لا يدل ههنا على القابل للحركة بالعرض ولا على
الحركة بالقوة القريبة من الحركة بل يؤخذ القابل للحركة اساسا واصلا والجسم الطبيعى وان كان لا يحتاج
الى هذه القيود لكن الموجود القابل للحركة ههنا يشرح ويؤدى الوجه الصورى لموضوع العلم الطبيعى
شرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعى فى سائر العبارات واداتها له واظهر هذا بان المعنى
الصورى الذى ينظر العلم الطبيعى تحته كل واحد مما يحاط فى دائرته هو التهيؤ والاستعداد الى الحركة
وقابليتها وكلما اسمع القابل للحركة يأتى بلا فكر فى خلدنا الاستعداد الى الحركة وتلك القابلية
لكن اذا سمعت الجسم الطبيعى ينبغى ان اقيس واتفكر ان الجسم الطبيعى ما يوجد فيه الطبيعة والطبيعة
هو مبدء الحركة حتى اعرف ان الجسم له تهيؤ واستعداد اليها فالموجود القابل للحركة يشرح ويؤدى
المعنى الصورى اشرحا واداء اوفى واقرب من شرح الجسم الطبيعى واداته له والقضية الاولى
مقبولة عند الكل وعند الفيلسوف فى مواضع كثيرة فانه قال فى ثانى الطبيعيات كلما اذا تحرك
يحرك يكون الطبيعى وكل ما لا فلا واورد فى الثانى عشر مما بعد الطبيعة ثلثة جواهر اثنان هى المحسوسات
الافلاك وما تحت فلك القمر والثالث هو الذى لا قابل للحركة ثم ذكر ان الاولين يكونان للعلم الطبيعى
وعلله بقوله لانهما يكونان مع الحركة وقرر فى الفصل الثالث من الحادى عشر من هذا الصنيع ان الكم
ينظر من الالهى والرياضى والطبيعى لكن بحيثيات مختلفة حيث قال الالهى ينظر فيه من حيث انه موجود
وينظر فى الاحوال التى تقع عليه من حيث انه موجود والرياضى ينظر فيه من حيث انه مقدار متصل
او منفصل ما الطبيعى فيجب ان ينظر فيه من حيث انه يكون ذا حصة من الحركة انتهى فثبت ان الموجود
القابل للحركة يشرح ويؤدى المعنى الصورى لموضوع العلم الطبيعى شرحا واداء اوفى واقرب من
شرح سائر العبارات ولهذا ينبغى ان يعين لموضوع هذا العلم فان قلت ان موضوع العلم هو الذى
يصدر منه الاحوال التى تنظر فى هذا العلم والاحوال المنظورة فى العلم الطبيعى هى الحركة والسكون
وهذا لا يمكن ان يصدر عن قابل الحركة لانه مقابلها لكنه يمكن ان يصدر عن الجسم الطبيعى الذى
فيه مبدء الحركة والسكون معا بل لا يمكن ان يصدر منه اصل السكون الذى سميناه قابلية السكون
فان قابل الحركة وقابل السكون متقابلان واحد المتقابلين لا يصدر عن آخر لكنه يمكن ان يصدر
عن الجسم الطبيعى فهذا هو الحق لان يعين موضوعا للعلم الطبيعى لا ذاك قلت لما كان الموجود
القابل للحركة مفيدا للحال الاولى الرئيسة للعلم الطبيعى يكفى لان يعين موضوعا للعلم الطبيعى
وان لم يكن مفيدا للسكون لما قال الفيلسوف فى اول الفلكيات ان قوى شئ توزن بالاكبر لكنه مفيد
لها فيكفى ثم اقول الموجود القابل للحركة اذا اخذ صورة لا يفيد السكون ويرد السؤال واما اذا اخذ
اساسا وهو ليس الا طبيعة الجسم كما بينا آنفا فيصدر عنه الحركة والسكون بل كما يصدر عنه
القوة القريبة الى الحركة بالفعل كذلك يصدر عنه القوة القريبة الى السكون بالفعل وان
قلت انا بينا ان القابل للحركة لا يعلم فى الحكمة الطبيعية اولا بل الطبيعى هو المعلوم اولا ثم القابل للحركة

القابل للحركة الطرفية ولا على القابل

لانه

لانه صادر عن الطبيعة صدور المعلول عن العلة ثم عن الطبيعى لكن لا بالعكس وموضوع كل علم
هو ما يعلم فيه اولا ثانيا فقابل الحركة ليس بموضوع الحكمة الطبيعية بل الطبيعى هو موضوعها قول
هذا السؤال ليس بشئ لان القابل للحركة صورة ومن حيث الاستعداد القريب الى الحركة وان كان
متأخرا عن الطبيعى لكنه ليس بمراد من القابل للحركة ههنا واما القابل للحركة اصلا واساسا وهو المراد
ههنا منه فليس بمتأخر عنه كما بينت سابقا وهذه المذكورات كتبت للموجود للقابل للحركة وان
شئت ان تاخذ الجسم الطبيعى من حيث انه طبيعى موضوعا لمجموع الحكمة الطبيعية تقدر ان تثبته بان
تقول الجسم الطبيعى من حيث انه طبيعى يبحث فى الحكمة الطبيعية عن مباديه او احواله او اقسامه وانواعه
لان كتب الحكمة الطبيعية لارسطوطلس التى هى اصول لجميع كتب الحكمة الطبيعية وماخذها تبحث عنها
لان كتابه الاول يبحث عن الهيولى والصورة اللتين هما المبدآن الداخلان فى الجسم الطبيعى والثانى
يبحث عن الطبيعة والعلل الاربع التى تقوم مقام المبادى والكتاب الثالث وما بعده يبحث عن
الحركة والكم وعن عدم التناهى والمكان والزمان التى هى احوال الجسم الطبيعى التى تعرض له اولا
وبالذات وتبحث عن اقسامه وانواعه فانها هى الاجسام البسيطة التى هى الافلاك والعناصر
والمركبات التامة كالنباتات والحيوانات والانسان والغير التامة كالمتكونات فى الجو والموضوع
المساوى لكل علم هو ما يبحث عن مباديه او عن احواله او اقسامه وانواعه فيه فالجسم الطبيعى
من حيث انه طبيعى هو الموضوع المساوى للحكمة الطبيعية ثم اعلم انه لما كان موضوع كل علم اثنين
احدهما الموضوع المادى والآخر هو الموضوع الصورى وهو المعنى الذى تنظر تحته فى مثل
هذا العلم الاشياء وهذا التقسيم هو عين ما قالوا انه يكون فى كل علم الاشياء المنظورة ووجه
النظر ويحصل ايضا مما قال الفيلسوف مرارا فى كتب السماع ان الاشياء المنظورة فى العلم الطبيعى
هو جميع اشياء المحسوسة الموجودة فى العالم يعنى مجموع العالم الجسمانى وكل واحد من اقسام الاربعة
اى البسائط والمركبات الجامدة والنبات والحيوانات واما وجه النظر والمعنى الصورى الذى
ينظر تحته الاشياء فى مثل هذا العلم فهو المعبر عنه بقولنا من حيث انه طبيعى لان المعنى الصورى
للموضوع هو الذى يمتاز به نظر هذا الموضوع من موضوعات سائر العلوم ويختص بواحد فالجسم
من حيث انه طبيعى يمتاز نظر الاجسام الطبيعية عن نظر كل موضوع من موضوعات سائر العلوم
فان هذا العلم يبحث ايضا عن هذه الاجسام الطبيعية لكن لا من هذه الحيثية وهذا الرأى مقبول
عند كبار المحول سيما عند ثاوفراسطس تلميذ الفيلسوف وعند تلاميذه وعند شراح اليونانيين
لكتب الفيلسوف ويثبته بشهادات كثيرة من كتب الفيلسوف البحث الخامس فى انه لم عنون هذه الكتب
الثمانية بفرفيكس اقرواسس اى السماع الطبيعى زعم سمبلقيوس فى مقدمة شرح هذه الكتب
ان المص عنونها بهذا العنوان حيث قال فيها ان سبب التسمية ظاهر لانه لما كان يعلم فيها الاشياء
التى توجد فى مجموع الطبيعيات عموما من حيث انها طبيعيات ناسب ان يسميها باسم عام اى بعنوان
فرفسكس اقرواسس اى السماع الطبيعى وقيل السماع بسبب انها صنفت ليوضع فى تعليم الآخرين واسماعهم
وتبعه الاكثرون منهم توما اقويناس وفيلوفونس وجمهور بعدهم وبعض آخر مثل فدريقس بنداليس
ولوا بعهم يقرون بانهم لا يعرفون ان هذا العنوان هو موضوع من المصنف ام من المتاخرين
وانا اظن قطعا ان هذا العنوان لم يضعه المص بل انما وضعه بعض من تلاميذه او غيرهم وانما
اظن كذلك لانه لو وضعه المص لما ذكرها فى موضع من كتبه بهذا العنوان لكنه لم يذكرها فى موضع
منها به بل انما ذكرها باسماء اخر فانه سماها كثيرا بالطبيعيات فى مواضع كثيرة من كتبه كما سماها

الجزء منها فيه

من المتن السادس عشر

عن نظر كل موضوع والمعنى المعبر عنه بقولنا

بلغ

بها فى الفصل الثانى والرابع والاخير من اول ما بعد الطبيعة وفى الفصل الاول من التاسع منه
وفى الفصل الخامس من العاشر منه وفى الفصل الخامس من الثانى عشر منه وكذا سماها بها فى مواضع
كثيرة من الكتب الثمانية وسماها ايضا باسم الحركة فى المتن الثامن والثلثين وفى المتن الحادى والسبعين
من اول الفلكيات وفى الفصل الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة وفى الفصل الثانى من الكتاب الثانى
للتحليل الثانى وفى المتن الثامن والثلثين من ثالث الفلكيات وسماها ايضا بالكلام للحركة فى المتن
الخامس من الكتاب الثالث للفلكيات وفى المتن الرابع عشر من الكتاب الاول للكون والفساد وفى
الفصل السادس من كتاب الحس والمحسوس وسماها ايضا بالكلمات الاول فى المتن العشرين من الكتاب الاول
للفلكيات وفى المتن الخامس والعشرين من الكتاب الرابع لهذا الصنع وفى المتن الحادى والستين
من الكتاب الثانى للكون والفساد وسماها ايضا فى ثامن الكتب الثمانية باسم الكلمات الاول للحركة وسماها
ايضا فى هذا الكتاب باسم للطبيعة وفى الفصل الثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة وفى الفصل
الخامس لروبارمندس وفى مواضع كثيرة اخرى ولم يسميها فى موضع من كتبه بالعنوان المذكور
ولورود ما نقل سمبلقيوس فى المقدمة المذكورة عن ادراستوس ليظن ايضا ان هذه التسمية ليست
من المص قال فيها لكن ادراستوس قال فى شرحه لترتيب كتب المص ان البعض عنوان هذا التعليم اى
هذه الكتب الثمانية بلفظ المبادى وعنونه البعض اخر بلفظ للسماع الطبيعى فانه لما كان هذه التسمية
اى للسماع الطبيعى من البعض لا يكون للمصنف ثم لما كان ينبغى ان يبين وجه تسمية هذه الكتب بهذا الاسم
سواء وضعه المص كما ذهب اليه الاكثرون او غيره من تلاميذه او ممن جاء بعده كما ذهب اليه
ابو الوليد ابن رشد القرطبى فى مقدمة شرح هذه الكتب وقال وضع هذا الاسم اى للسماع الطبيعى
لهذه الكتب الثمانية لانها تكون للكلام الطبيعى ولما يقع ان يكون الكلام مسموعا وضع مقام للكلام
للسماع مجازا للتفريح والترغيب الذين يوجدان فى المجاز على ما علم المعلم الاول فى ثانى ريطوريقا
اى الخطابة ثم قال ان الكلمات الطبيعية وانما ينحصر فى هذه الثمانية بل توجد فى غيرها ايضا من اقسام
الطبيعيات لكن لما كانت هذه الكتب مبداء واصلا لهذه الاقسام وضع هذا الاسم لها لانها فى قوة
مجموع الاقسام كما ان العناصر فى قوة مجموع المتكونات اقول قوله ان الكلمات الطبيعية الى اخر الكلام
مسلم كما سيجى منا ايضا لكن وضع السماع مقام الكلام مجازا مردود من اكثر الشراح لانه بعيد
غاية البعد ان يقال السماع للكلام وان كان مجازا ولان الفيلسوف يستقبح المجاز فى تعليم العلوم وانا
اقول ذكر الصفة مقام الموصوف مجازا ليس ببعيد لوجود العلاقة لا سيما اذا كان مشتملا على نكتة
لطيفة كما وقع ههنا واستقباح الفيلسوف المجاز انما هو فى تعليم العلوم لا فى غيرها بل قد يكون
مستحسنا كما فى الخطابة والشعر وعنوان العلم ليس من تعليم العلوم بل هو اسم له والمسمى يعلم منه احسن
مما يفهم من لفظ الكلام فاندفع السؤال ان نعم يرد انه لما وضع للسماع الطبيعى لها اولا كان اسما لها
حقيقة لا مجازا الا ان يقال ان الكتب الثمانية عبارة عن الفاظ معينة دالة على معان مخصوصة
ووضع السماع لها ليس اولا وبلا مراعاة المناسبة بل بها للتفريح والترغيب وقال البرتوس الكبير
فى الباب الرابع من تعليم الكتاب الاول من الطبيعيات يقال كتب الطبيعيات لان مجموعها يحيط احوال
الطبيعيات ويقال للسماع لان الاشياء التى تذكر فيها تتعلم بالسماع اكثر من البرهان اقول يتعجب
من هذا الرجل كيف لم ينظر ولم يتفكر فى هذه الكتب الثمانية المملوة بالبراهين الكثيرة المفيدة
لتحصيل اليقين للمطالب المذكورة فيها مع ان كون تلك البراهين اكثر اثباتا من السماع ظاهر حتى
قال الحكيم بروقلوس حين نظر فيها الضرورة انتاجها وظهورها انها يمكن ان تحول الى اسلوب الرياضيات

وكيف

وكيف لم يفهم التجربيات الكثيرة المفيدة لليقين المذكورة فى هذه الكتب بالمناسبة وقال اقول هذا
الوجه ليس بكاف لان الاعطاء بوجه التعليم امر مشترك بين هذه الكتب وبين سائر كتبه الطبيعية
والالهية والمنطقية فان تعليمه للكل لم يكن الا بوجه التعليم فلا بد من بيان سبب جعل هذا الوجه الاعم
مختصا ثم ما اقول انا شرح فى اول شرحه لهذه الكتب الثمانية هذا هو كتاب الطبيعيات الذى يقال ايضا
للطبيعة وللسماع الطبيعى لانه اعطى الى السامعين بوجه التعليم وقال فرانجسقوس بقولوموس فى الفصل
الثلثين من مقدمته للعلم الطبيعى ان ارسطو كتب ان هذه الكتب للسماع الطبيعى ليظهر الفرق بين اسلوب
كتبه وبين اسلوب كتب افلاطون فان افلاطون كان اعتاد ان يفيد علومه بالمحاورة بين المحاورين
واما ارسطو فكان يعطى التعليم والمتعلمون كانوا سامعين يعنى كان يتكلم هو فقط والتلاميذ يسمعون
الكلام مد ملاحظون لمقصوده وكذا قال البعض اخر اقول هؤلاء قد كذبوا فيما قالوا ان ارسطو كتب
ان هذه الكتب للسماع الطبيعى ثم ان هذا الوجه يوجد فى سائر كتبه ايضا فلا بد من بيان سبب جعله
مختصا بهذه الكتب وللبعض اخر وجوه اخر تركنا ذكرها مخافة الاطناب وانا اذا تأملت الى التقسيم المشهود
لكتب ارسطوطلس وهو ان بعض كتبه خارجية كان يعطيها لتلاميذه ولمن لم يكن من تلاميذه يحصل
غير خاصة منها ايضا وهذه الكتب تسمى خارجية وكتبا على العموم مثل كتب الشعر والخطابة
والاخلاق وتدبير المنزل والسياسة المدنية وبعضها سماعية كتب الفيلسوف فيها حقايق
الحكمة ودقايقها وكان يحفظها عنده ويعلمها لتلاميذه فقط وهكذا فعل بعده ثاوفراسطوس
تلميذ المص وكثير من فحول الرجال كان يعطى هذا التقسيم فان سمبلقيوس قسمها اليهما فى مقدمة
هذه الكتب وفى الكتاب الاول من الفلكيات وكذا قسمها اليهما ثمسطيوس فى مقدمة هذه الكتب
واسكندر الافروديسى فى الكتاب الاول من طوبيقا وامونيوس فى شرح ايساغوجى لفورفوريوس
وبلتا رخوس فى ترجمة اسكندر بن فيلقوس اليونانى وقلمنس الاسكندرى فى الكتاب الرابع من كتابه
المسمى بالتدارك واستراجيوس فى الكتاب الاول للاخلاق وجالينوس فى جزء من كتابه فى جواهر
القوى الطبيعية وقد اشار الفيلسوف الى هذا التقسيم فى الفصل الثالث عشر من الكتاب الاول من
الاخلاق وفى الفصل الرابع من الكتاب الثالث لبولتقا اى السياسة المدنية وفى الفصل الاول
من ثالث عشر ما بعد الطبيعة ولهذا كتب فى الكتاب الاول للاخلاق وقال التأمل لهذه يعنى للاشياء
التى كان الكلام هناك لاجلها بوجوه كثيرة فى الكتب الخارجية وفى التى كتبت للحكمة واذا علم هذا
التقسيم فاقول هذه الكتب الثمانية من القسم الثانى اى السماعية وخصص عنوان للسماع الطبيعى
بهذه الكتب مع وجود وجه العنوان فى جميع الكتب السماعية لوجوه اربعة اما اولا فلان هذه
الكتب لما كانت محيطة بحقايق الامور الطبيعية ودقايقها الصعبة ارادوا ان يشيروا ان فهمها
يحتاج كثيرا الى السماع عن الاستاذ الكامل واما ثانيا فلان هذه كباب ومدخل لسائر كتب الحكمة
الطبيعية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبى هى مبدء مجموع الحكمة الطبيعية واساسها ومحيطة
بالقوة له كاحاطة العناصر لما يحصل عنها واما ثالثا فلانها شاملة للمبانى الاصلية للتعليم الارسطوى
ولهذا كان اعتاد ارسطو ان يعلمها بازيد دقة واهتمام وكان يشتغل تلاميذه فى اخذ منه اشد
اشتغالا واما رابعا فلان سائر الكتب لما كانت للاشياء المخصوصة تاخذ عنوانها عن الشى الذى
تبحث عنه مثل للفلكيات وللكون والفساد ونحو الكائنات وللنفس وامثالها ولما كان ان هذه الكتب
تبحث عن مبادى جميع الاجسام الطبيعية واحوالها اخذت عنوانا اعم وما ذكر الى هذه الغاية كان
هذه الغاية كان لوجه تسمية الكتب الثمانية بالاسم المذكور ثم اعلم ان بعض الشراح سمى بعضا من

ثم ما اقول انا شرح فى اول شرحه لهذه الكتب
الثمانية هذا هو كتاب الطبيعيات الذى
يقال ايضا للطبيعة وللسماع الطبيعى لانه
اعطى الى السامعين بوجه التعليم صح

من هذه الثمانية باسم المبادى والعلل وبعضا باسم الحركة لكن تنازعوا فى ان اى بعض يسمى بهذا الكلم
او بذلك واكثر اليونانيين ظنوا ان الكتب الاربعة الاول مسماة بعنوان المبادى والاربعة الاخيرة
هى المسماة باسم الحركة وبعضهم ظنوا ان الكتابين الاولين سميا باسم المبادى او العلل والباقية الاخيرة
باسم الحركة وبعضهم ثوماقونانس وهذا اقبل عندى ويستدل عليه بان المص فصل مقدمة جديدة
فى اول الكتاب الثالث ويبتدأ منه ان يبحث عن الحركة التى لولم تعلم لا تعلم الطبيعة ويبين هذا بعد ذلك
فى بناء مجموع الحكمة الطبيعية هذا شرح الكتاب الاول من الكتب الثمانية للسماع الطبيعى لارسطوطلس
بن نيقوماخوس الستاغيروى مع ابحاث دقيقة ونكات لطيفة فى بيان عادته فى شروعه فى الكتب الثمانية
وترتيبها اعلم ان ارسطوطلس قد كان اعتاد فى تعليم هذه الكتب الثمانية التى هى اجزاء اصلية وكالروس
لسائرها ان يشرع فيها بمقدمات مناسبة للمقاصد لئلا يدخل فيها من اراد الاشتغال بها بلا تهيأ
واستعداد ويتحير بعده تحيرا شديدا واعتاد فى التعاليم التى ليست كالروس بل كالتوابع لا خوات
ان لا يشرع فيها بمقدمة بل يأتى فى اواخرها بخاتمة ولهذا اورد فى هذا الكتاب الذى هو مبدأ
التكلم الحكمى مقدمة وجيزة صعبة مناسبة للمقاصد وقبل الشروع فى شرحها اردنا ان نبين مقاصد
الكتب الثمانية كليا وان نفعها عند عيون الطالبين اجمالا فاعلم ان معلم العلم الطبيعى ينبغى ان يعلم
موضوعه على وجه الكمال فلان يحيط علمه المرتب والكامل يجب ولا ان يبحث عنه بحثا عموميا وعلى
طريق الاشتراك اى ان يبحث عن موضوعه الاعم الشامل لموضوعات جميع اقسام العلم من حيث انه
اعم ثم ان ينزل عنه الى البحث عما هو اخص منه درجة درجة حتى ينتهى الى البحث عن انواعه السافلة وهذا الطريق
اختاره المعلم المكمل فانه بحث فى هذه الكتب الثمانية فقط عن الاشياء التى توجد فى كل جسم طبيعى
ثم بحث فيما بتعقبها عن غيرها على الترتيب المناسب والمشتركات العامة بين جميع الاجسام الطبيعية
اثنان المبادى والاحوال ينكشف بالاول ماهية الجسم الطبيعى ويعلم بالثانى عوارضه وكلا
منهما يعلم فى هذه الكتب الثمانية تعليما تاما يعلم اولا المبادى فى الكتابين الاولين منها اللذين
سميا خاصة باسم يارخون اى للمبادى كما ذكرت فى البحث السابق ويعلم ثانيا فى الكتب الستة الباقية
الاحوال المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية والمبادى تنظر على ثلثة اوجه الاول تنظر فى حال
التكون من حيث تجتمع لحصول ذى المبدء الثانى تنظر بعد التكون بالفعل من حيث انها اشياء داخلة
حصل من انضمامها الجسم الطبيعى الثالث تنظر من حيث انها اشياء بها تعلم الجسم الطبيعى وبسبب هذا التعليم
ان الاشياء على ما يقتضيه الترتيب الطبيعى تبتدأ ان تتكون ثم توجد ثم تعلم فابتداء المصنف من المتن
الاول بالمبادى منظورة بالوجه الاول وردّ من المتن السادس الى الحادى والاربعين مذاهب بعض
الحكماء المتقدمين فى المبادى ثم حكم برأيه المصيب ان مبادى الاجسام الطبيعية ثلثة الهيولى والصورة
النوعية الجوهرية والعدم وبينها بعبارات وجيزة بليغة الى المتن الاخير ثم اعتبر المبادى ملحوظة
بالوجه الثانى يعنى من حيث انها اشياء حصل من انضمامها الاجسام الطبيعية ومعلوم ان مثل هذه
المبادى المركبة تكون هى المادة والصورة النوعية الجوهرية فقط لان العدم مبدأ بالعرض فقط
للتكون الشئ المادة والصورة تكونان من الطبيعة ولهذا بحث من اول الكتاب الثانى الى المتن التاسع
والعشرين عن الطبيعة ثم من هذا المحل يصرف كلامه الى ملاحظة المبادى بالوجه الثالث من حيث
انها اشياء تعلم بها الاجسام الطبيعية ولما كان الشئ يعلم بعلله والهيولى والصورة منها يشرع فى ان
يعلم العلل ويبين انها بالذات اربعة فقط المادية والصورية والفاعلية والغائية التى يرجع اليها البحث
والاتفاق من حيث انهما علتان بالعرض لان كل ما يكون بالعرض كذا يرجع الى ما يكون بالذات كذا

بالفعل

بقدر ما يمكن ان يعلمه والا لما كان امكن ان يعلم الغرض عنه اللاحقة له لذاته او لجزئه المساوى له مثل الاجزاء او لمساويه العارض له لذاته او لجزئه المساوى له واذا لم يعلم الذات و جزئه المساوى لا يمكن ان يعلم العارض لشئ منهما والمساوى ح

وهذا

ولهذا تكلم المص عنهما ولما تم هذا وبقى ان الطبيعة اتكون من الاشياء التى تفعل لاجل غاية ام تحرك
عبثا وتفعل بالبخت الاعمى بين من المتن الخامس والسبعين ان الطبيعة تفعل لاجل غاية ولما يوجد
فى تلك الطبيعة وجوب بين من المتن السابع والثمانين الى نهاية الكتاب الوجوب الذى يوجد
فى الاجسام الطبيعية من المادة والذى يوجد فيها من الغاية والصورة وعند هذا ينتهى تعليم المبادى
منظورة بالوجه الثالث ولهذا يفعل فى اول الكتاب الثالث مقدمة جديدة ويسعى ان يبين الاحوال
العامة المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية التى تكون منشأ الحركة التى يرتبط بها السكون وعدم التناهى
الذى يعلم من بيانه التناهى والاتصال الذى ينكشف به الانفصال والمكان الذى هو ضرورى لاجل
الحركة والخلاء الذى هو قريب منه والزمان فى الكتب الستة الاخيرة لكن الحركة منها لها المقام الاعلى
من بينها لان الطبيعة ليست الا مبدأ داخليا وعلة للحركة والسكون ولذلك يجب فى بحث الحركة ان يبين
اولا مطلبان بسيطان احدهما هل هى موجودة والثانى ما هى ثم مطلبان مركبان احدهما كيف يكون
هو والثانى لم كانت كذلك كما كان سائر الاحوال وكون الحركة موجودة فى طبايع الاجسام
الحكماء الطبيعيون كالمعلوم بالحس حتى قال الفيلسوف فى المتن الحادى عشر من الكتاب الاول
يوضع منا ان الاشياء التى تكون من الطبيع تتحرك اما كلها او بعضها واما ما هى فيحتاج الى فحص عظيم لانه
انا لم تعلم الحركة لا تعلم الطبيعة بالضرورة لم يتصد المص لاثبات وجودها بل اشتغل بتعريفها من المتن الثالث من الكتاب
الثالث الى المتن الثالث والعشرين منه وصرف كلامه من هنا الى بيان سائر الاحوال العامة المشتركة
بين الاجسام الطبيعية التى تكون مناسبة لمطلبين بسيطين للحركة بحيث تكون اما داخلة فى ماهيتها او
لازمة لبيانها فلما كان الحركة من جنس المتصلات وكان المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية وجب
ان يبحث من غير المتناهى ولما كان هو اما بالقوة او بالفعل وجب ان يبحث عن كل منهما الدخول غير المتناهى
بالقوة فى حقيقة الحركة وكون غير المتناهى بالفعل مخالفا لها فبحث الفيلسوف من حيث انه طبيعى من المتن
الرابع والعشرين من الكتاب المذكور عن عدم التناهى فان الطبيعى هو الذى يبحث عن الحركة والكم والزمان
من حيث انها عوارض الجسم الطبيعى وكل واحد منها يجب ان يكون اما غير متناه او متناهيا بالضرورة
فبين اولا انه لا يعطى غير المتناهى المتصل والمنفصل عن المحسوسات ثم قال انه لا شئ من المنفصلات
من المحسوسات متصفا بالكم والعدد الذى يحصل من تقسيم الكم وعدم التناهى بما يلاحظ فيهما ثم بين
انه لا يعطى ان يكون جسم محسوس بسيطا كان او مركبا غير متناه بالفعل بل ولا يعطى عدد ان يكون غير
متناه بالفعل لان كل جسم يحد بسطح ما وكل عدد يمكن ان يتجاوز عنه الى ما فوقه وكل منهما يضاد
عدم التناهى ويعطى غير المتناهى بالقوة اما بالتقسيم كالجسم المنقسم الى غير النهاية او بالضم كالعدد
فانه يمكن ان يضم الى كل مرتبة من مراتبه مراتب غير متناهية الى حد وبالتعاقب كحركة الافلاك والزمان
والتكون الدائم للاجسام ثم لما كان المكان مطلوبا بالحركة والجسم الطبيعى بحث عنه فى الفصول
الخمسة من الكتاب الرابع من المتن الاول الى المتن الخمسين وقرر انه موجود فى نفس الامر ومظهر
للحركة الاينية للاجسام الطبيعية ثم بين انه ليس بصورة ولا هيولى كما زعم بعض الاوائل لان
الهيولى والصورة لا تفارقان عن الجسم المتمكن اصلا ما داما موجودين والمكان يفارق
عن الجسم المتمكن كما ان الكوز يفارق الماء وبين فى المتن الثانى والاربعين تعريف المكان
بانه السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولهذا يكون كل جسم
محوى متمكنا وما ليس بمحوى كالفلك الاول فليس بمتمكن وبعد تعليم المكان يبتدأ ان يعلم الخلاء من
المتن الخمسين الى التاسع والثمانين لمناسبة بينهما حتى زعم بعض القدماء ان المكان هو الخلاء واذا

يجب فى البحث عنه

اطلق الخلاء حقيقة لا يجوز ان يفهم منه شيء ليس فيه شيء او شيء ليس فيه ثقيل ولا خفيف بل يجب
ان يفهم انه مكان بلا جسم وهذا الخلاء مستحيل الوجود في الخارج فانه ليس بضروري للحركة الاينية
بل لو وجد لما امكن ان يقع الحركة فيه لانه لو وجد لما كان فيه فوق ولا تحت وكل ما لا يوجد
فيه فوق ولا تحت لا يمكن ان يقع الحركة فيه وكل ما لا يمكن ان يقع فيه الحركة من المكان الامتداد
منفصلا كان عن الجسم او مملوا به يستحيل وجوده في الخارج فهذا الخلاء مستحيل الوجود في الخارج
ثم بحث عن الزمان من حيث انه مكيال عام للاجسام الطبيعية وللحركة في الفصول الخمسة من الفصل
العاشر لهذا الكتاب مبتدأ من المتن السابع والثمانين الى غاية الكتاب وبين اولا انه موجود
في نفس الامر وبعد ابطال اراء ثلثة للحكماء المتقدمين عين ان الزمان عدد الحركة من حيث انها
متقدمة ومتاخرة لانا اذا اخذنا من الحركة جزءها المتقدم والمتاخر وربطناهما بواسطة الحال
مميز وعدد الحركة وبهذا الوجه نفهم الزمان ولهذا كان يقول الفيلسوف في المتن الثالث عشر
والمائة انه لو لم يكن شيئا بالطبع الا ان لعد النفس وعقلها استحال ان يوجد الزمان لو لم يوجد
النفس واذا تقرر هذه هكذا يرجع الفيلسوف في اول الكتاب الخامس الى بحث الحركة الذي كان
مشروعا فيه في اول الكتاب مستقرا في المطلبين البسيطين ولهذا يفرق الحركة عن التغير في ابتداء
هذا الكتاب الخامس اذ تعليم فرق شيء ينظر الى المطلبين البسيطين ثم كتب في المتن الحادي والعشرين
من هذا الكتاب جامعا للاشياء التي كان يقررها للمطلبين البسيطين للحركة الى هذا المتن انه
قد ظهر مما قلنا ما الحركة وما السكون وكم يكون التغيرات وكم تكون الحركات ثم شرع من هذا
المتن الحادي والعشرين ان يبين المطلبين المركبين للحركة يعني كيف يكون الحركة ولم تكون كذلك
فشرع من بيان بعض الكلمات التي ترى مظهرة لنوع تركيب ما لبعض المتحركات ولما كان يجب
على كل من يتامل كيفية شيء من الاشياء ان ينظر هل هو امر واحد او كثير فورد من الفصل الرابع الى
الى انتهاء الكتاب وحدة الحركة وتقابلها فان الحركات تاما واحدة بالجنس او بالنوع او بالعدد
فالحركات الواحدة بالجنس هي الداخلة تحت جنس واحد من المقولات العشرة والواحدة بالنوع
هي الداخلة تحت نوع واحد والحركة الواحدة بالعدد هي التي يكون المتحرك بها واحدا بالعدد و
وصورتها واحدة بالعدد بحيث يكون منتهاها واحدا بالعدد والزمان الواقع هي فيه كذلك
والحركات المتضادة هي التي يكون طرفاها متضادة والحركة يقابلها السكون تقابل العدم والملكة
ولما كان الحركة الموجودة واحدة ومتصلة وكل ما كان كذلك وجب ان ينظر من اي شيء يتركب
ويكون متصلا بينه المصنف في الكتاب السادس وبين في فصله الاول انه لا يتركب متصل
من غير المتجزيات بل من المتجزيات فعلى هذا لا يتصل الخط من النقاط ولا الزمان من الانات فالحركة
ليست من التغيرات الغير المتجزية بل من الاجزاء القابلة للانقسام الى غير النهاية مثل كل الحركة ولما
كان كل ما يحلل الى ما تركب منه لزم ان لا يحلل متصل ما الى ما لا ينقسم ولما كان كل من الحركة والزمان انما يحلل
والمسافة بحذاء الاخر يلزم اولا ان لا يمكن ان يقع الحركة في الان وثانيا ان لا يمكن ان يتحرك ما
لا ينقسم من المقدار كنقطة الخط الا بالعرض وبالغير وثالثا ان لا يمكن ان يقطع مسافة غير متناهية
في زمان متناه ولا بالعكس اي لا يمكن ان يقطع مسافة متناهية في زمان غير متناه الا ان تدور
الحركة على الدوام كما تكون في الافلاك ورابعا ان ينحصر كل حركة وتغير بين طرفين متقابلين
ولما بقي ثانيا لعل يمكن ان يوجد حركة متصلة واحدة بالعدد دائمة اولا وضع الفيلسوف هذا السؤال
في اخر الكتاب السادس ولان يفهم ما يجاب عنه على وجه الكمال وضع في الكتاب السابع مقدمات

مناسبة

مناسبة له ولكون هذا الكتاب كالمقدمة للثامن كله في الثامن الذي هو اعلى من الكتب السابقة وقع
فيه مقدمة بمتون ثلثة ثم اثبت من المتن الرابع الى العشرين قدم العالم والحركة وابديتهما ثم
بين من المتن الحادي والعشرين ان الموجودات ثلثة اقسام بعضها يتحرك دائما وبعضها لا يتحرك اصلا
في الثامن والعشرين ثم
وبعضها يتحرك حينا ولا يتحرك حينا اخر ثم بين من المتن الثامن والعشرين ان كل متحرك يتحرك من الغير
لكن بحيث لا يذهب الى غير النهاية بل بحيث ينتهي الى مبدء هو واحد اما متحرك من نفسه كالفلك او غير
متحرك اصلا ولما كان ظهر ان يعطي حركة متصلة واحدة بالعدد دائمة اثبت من المتن الحادي
والستين ان مثل هذه الحركة يجب ان يكون مكانية مستديرة اولية ثم يرجع من هذه الحركة ويستنتج ان
يكون المحرك الاول بريا عن الهيولي غير منقسم اصلا ولما كان يحرك دائما سرمدا يكون قادرا
بقدرة غير متناهية وهو غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض فالاولى هو حال كونه ثابتا يعطي الحركة
للكل فانظر الى كمال المعلم الاول الحكيم الالهي وجودة تعليمه كيف شرع في اول الكتاب الاول من كتب
الطبيعيات من ادنى الموجودات التي هي الهيولي ثم عرج متدرجا الى اول الموجودات واعلاها
الذي هو واجب الوجود بالذات ومن هذا الصنيع يظهر ما قال في المتن الثامن والثلثين من الجزء
الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الفلك وكل الطبيعة مربوط باثنين **تقسيم مجموع الكتاب الاول من
الثمانية وحكم الاول قسمه** اقول هذا الكتاب يشتمل على تسعة فصول وينقسم الى اربعة اقسام
رئيسة يتكلم المصنف في اول هذه الاقسام الذي هو الفصل الاول المقدمة بمتون خمسة ويعدد ويبطل
في القسم الثاني من المتن السادس الى الحادي والاربعين في ضمن فصول ثلثة اراء بعض حكماء
الاوائل الواقعة على مبادي الاجسام ويبين في القسم الثالث بفصول ثلثة ايضا من المتن
الحادي والاربعين الى السبعين رايه في هذه المبادي على العموم يعني كيف تكون واي اشيا
وكم تكون وباي وجه تكون فيبين في الفصل الخامس كيف تكون حين يبين انها تكون متضادة
ثم يبين في الفصل السادس من المتن الخمسين انها اشياء هي وكم تكون يبين كميتها حين يثبت انها
ثلثة لا ازيد ولا اقل ويبين انها اشياء تكون ذا بين اثنين اي الصورة والعدم كالمتضادة و
موضوعا واحدا ثم يبين في الفصل السابع من المتن الثامن والخمسين انها باي وجه تكون مبادي
فيبين في هذا القسم الثالث كيفيتها وايتها وكميتها ووجهتها ويبحث في القسم الرابع عن هذه المبادي
على الجزئية بالنظر الى طبيعة مخصوصة لكل واحد ويبحث من ههنا في الفصل الثامن من المتن الحادي
والسبعين حلا لاشكالات الفلاسفة المتقدمين عن الهيولي ويتكلم في الفصل التاسع من المتن
التاسع والسبعين ناظرا في الهيولي على العموم فيعينها ايضا للعدم ويعلم الصورة قليلا والقسم
الاول من الاقسام الاربعة الذي هو المقدمة مشكلة وصعبة باتفاق جميع الشراح لكونها موجزة
في اعلى مراتب الايجاز وقطيعة ولكونها باحثة عن الاشياء المشكلة في نفسها ولهذا زعم بعضهم ممن
لم يصلوا الى فهمها حقا انها لم تصل الينا مصححة بتصحيح المصنف بل ما وصل الينا كانت سقيمة حتى
حكى بعض منهم ان اصل النسخة التي كتبها المص كانت محفوظة في حجرة مرطوبة فبلت بعضها من البلل
واكل السوسة بعضها لطول حفظها فيها ثم اخرجت عنها فوصل الى ايدي العلماء فصحح ابلقون بن
الاتنوي ثم ترانوس النحوي الرومي في تصحيحها وما صححاها تصحيحا جيدا بل رديا فبقي النسخ المتلفة
في ايدي الناس نسخا ردية لا يفهم المقصود منها لسقامتها وهذه الحكاية كتبها سترابون في الكتاب
الثالث عشر من كتبه لجغرافيا واليها اعتمد فرانسوس وثومرقاتس لكن زعم هؤلاء فاسد نشاء من
عدم فهم المقصود منها لكمال دقتها ووجازتها لان النسخ المتداولة في ايدي جميع العلماء صحيحة جيدة

ليس وبنا سقاقة اصلا والحكاية مصنوعة كاذبة ولو سلم صحتها فالنسخ التي كتبها تلاميذه الكثيرة من اصل
النسخة وقرؤها عليه وصححوها منه كانت اكثر من ان تحصى ومنهم انتشر النسخ الصحيحة في اقطار الارض
فالنسخ صحيحة بلا شك لكن فهمها كما ينبغي صعب قطعا ولان تفهم هذا كما ينبغي تذكر الفرق الكائن
بين المقدمة الحكمية والمقدمة الخطابية فان المقدمة الخطابية انما تجعل السامع القابل للفهم مشتغلا
ومقيدا ومجابا بالمقصود منها بعباراتها الفصيحة البليغة اللطيفة المزينة بانواعها المجازات و
التشبيهات والكنايات فتحتاج الى تطويل الكلام واما المقدمة الحكمية فيكفي لقبولها مجرد ان يكون
السامع قابل الفهم ولا يحتاج الى تطويل الكلام فيها بل قد يكفي ان تؤدي المقصود بحيث يقبله
بمقدمة وسبب هذا ان الحكميات تكون ظاهرة بانوارها الذاتية فيقبلها السامع بالضرورة
بخلاف غير الحكميات فانها لخفائها تحتاج الى المنورات حتى يقبلها السامعون كذا علمنا المعلم الاول
في الفصل الرابع من الكتاب الثالث للخطابة هذا ثم اعلم ان المص يفعل في هذه المقدمة اشياء ثلثة
الاول بيان مراده او قل بيان الاشياء التي سيبحث عنها الثاني بيان الترتيب الذي به تعلم تلك الاشياء
الثالث وضع الطريق الذي يستعمل في تعليم هذه الاشياء والاولان يعلمان في المتن الاول والثالث
يبين في المتون الاربعة الباقية وها انا اشرع في شرح المقدمة الموجزة المقطعة الضيقة العبارة
المصححة من النسخ المقروءة على المصنف **الفصل الاول في بيان المقصود وترتيب العلم وطريق التعلم**
وفيه متون خمسة **المتن الاول قال استاد الكل والمعلم الاول** لما كان العلم واليقين يتعلق في جميع الفنون
التي تكون لها مباد وعلل وعناصر من ادراك هذه لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك
علله الاول ومباديه الاول حتى لعناصر فظاهر انه يجب ان نسعى لان نعين اولا الاشياء التي
تكون على مبادي علم يكون للطبيعة اقول ساسعى ان اظهر مقاصد المص المخفية واشرحها بقدر الطاقة
بعبارات تسهل المأخذ حتى اجعل الاشياء التي اوردها قطعية ومطوية في بعض المواضع اما لحذوة قوة
عقله او لقصد الايجاز او لجودة الكلمات اليونانية مانوسة ومناسبة لاسماع هذا الزمان فاعلم
ان المص وضع في هذا المتن مقصوده اي الاشياء التي ستبين والترتيب الذي يجب ان يحفظ فيهما
حتى تقدر ان تستخرج هذا المدعي ذا جزئين لانه يجب السعي لان نعين المبادي والعلل والعناصر للعلم
الذي يكون للطبيعة وان نعين اولا الاشياء التي تكون على المبادي كانه قال انا نستكمل للاشياء المنابة
للعلم الطبيعي ويجب ان نسعى لان نعين المبادي والعلل والعناصر وان نبين اولا الاشياء التي تدوم
على المبادي وهذا المتن مشتمل على ثلث اجزاء يشير في الاول الى قضية كبرى لاجل الجزء الاول للدعوى
المذكورة ويثبت في الثاني اي في قوله لانا انما نظن الى قوله حتى لعناصر تلك الكبرى ويحصل الدعوى
المذكورة في الثالث بقوله فظاهر انه ينبغي الى اخره قال بعض الشراح ان المراد من الجزء الاول المدعى
المذكور هو تعيين مبادي العلم وقال بعض اخر ان المراد منه هو تعيين مبادي الاجسام وانا افعل كذلك
واقول ان العلم الطبيعي يكون للاشياء التي لها مبادي وعلل وعناصر وكل ما يكون للاشياء التي لها مباد
وعلل وعناصر يتيقن من ادراك تلك المبادي والعلل والعناصر فالعلم الطبيعي يتيقن من ادراك تلك
المبادي والعلل والعناصر وانا كان كذلك فظاهر انه يجب ان نسعى لان نبين اولا الاشياء التي تكون
على مبادي علم يكون للطبيعة يعني فنحن حال كوننا كاسبين التيقن للطبيعة ودائبين على البحث عن الاشياء
الطبيعية يجب علينا السعي لان نبين مبادي هذه الاشياء وعللها وعناصرها وان نبين اولا الاشياء
التي تكون على تلك المبادي والمصنف اثبت الكبرى بما هو متفق عليه بين جميع العلماء لانه بقوله لانا انما
نظن ان نتيقن شيئا الى قوله حتى العناصر ولم يثبت الصغرى لما المطوية اعني ان العلم الطبيعي يكون

الطالبين

الى اخره ولما لم يثبتها وقع الاختلاف بين الشراح فقال بعضهم وضعها المصنف كالظاهر ولم يبينها ثم بينها
تلميذه ثاوفرسطس وقال كما نقل عنه يحيى النحوي بطريك الاسكندرية ان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام
الطبيعية والاجسام الطبيعية مركبة وكل مركب له مباد وعلل وعناصر فالعلم الطبيعي يكون للاشياء
التي تكون لها مباد وعلل وعناصر وقال ابودفريوس لا يليق للمص ان يبين هذه الصغرى ههنا لانه
لا يليق للحكيم الطبيعي ان يثبت مبادي علمه في ذلك العلم وقال سمبلقيوس عدم اثبات المصنف اياها
ههنا هو المناسب للمقام لان مجموع الكلام بعد هذا سيكون لاثباتها وهذا القول اقبل عندي من
غيره واشار الى الجزء الثاني من الدعوى الذي هو الترتيب بقوله اولا الواقع في قوله يجب السعي لان
نبين اولا فان هذا اللفظ يدل عليه نعم يكون حاصل الكلام ان العلم الطبيعي له مباد اول واعم من سائر
الاشياء الموجودة فيه وكل علم له مباد اول واعم من سائر الاشياء الموجودة فيه تبين مباديه اولا في
هذا العلم فالعلم الطبيعي يبين مباديه اولا فيه والمص عين هذه المبادي وبينها في هذا الكتاب في خمسة
بيانها **اشارات وشبه على الجزء الاول لهذا المتن** اشيرا ولا مع يحيى النحوي ان المص لما كان اعتادات
ابتداء في كتبه بمقدمات عامة معلومة اولا شرع في هذا الكتاب ايضا بمقدمة عامة معلومة اولا وهي
كل علم يكون له مباد وعلل وعناصر يعلم من علمها ولهذا بدأ بلفظة اذن المرادفة للفظة چونكه التركي
اي بكلمة لما المشيرة الى ارتباط ثبوت التالي الى وجود المقدم والى كون المقدم معلوما اولا ابانه
او في موضع اخر كان هذا المقدم قد كان علم في كتاب التحليل الثاني قال لما كان العلم واليقين اقول
قال اقوناتس اراد بالعلم العلم المأخوذ في العلوم من التعريفات وباليقين العلم المأخوذ فيها من
البراهين فان الالات القوية الحاصل بسببها العلم اثنان الحد والبرهان وكل واحد منهما يحصل من العلل التحليل الثاني
ولهذا قال المص في الفصل العاشر من الكتاب الثاني ان الحد التام يفترق عن البرهان وضعا فقط
فلان يشمل كلامه على كل ادراك يقيني قال لما كان العلم واليقين ولم يقتصر على ذكرها انتهى وهذا التوجيه
يرى معقولا لكنه غير مطابق لعبارة المص اليونانية ولعل هذا انما نشأ من سقم الترجمة القديمة
اللاتينية التي كانت موجودة عنده وعند ابن رشد وكثير من العلماء فان عبارة هذه الترجمة لما كان
التعقل واليقين فهي ليست مطابقة لعبارة اصل النسخة اليونانية فان التعقل ليس بمعنى اذن
لـ العلم الواقع في العبارة اليونانية بل التعقل بمعنى نوين ولم يقع لفظ نوين في اصل النسخة اليونانية
بل الواقع فيها هو لفظ اذن لـ العلم وقال سمبلقيوس ويحيى النحوي وفومرقاتس ان اذن
وابيتاستاسثاي الواقعين في عبارة المص لفظان مترادفان ذكرا معا لتحسين الكلام والتاكيد قالوا
وامثال هذا الصنيع واقعة كثيرا في عبارات افلاطون واوردوا فومرقاتس امثلة من عبارات
المصنف انتهى وهذا انما يصار اليه عند الاضطرار فان التكرار ليس بحسن في العلوم الحكمية
فان معلميها تابعة في تعليمهم للطبيعة فانها لا تفعل امورا كثيرة اذا كانت تقدر ان تفعل قليلا
كافيا والانسب هو ما قال اسكندر الافروديسي وثمستيوس وابن رشد القرطبي ان اذناي العلم
اعم من ابيتاستاسثاي اليقين فان اذن لـ العلم كالجنس شامل للعلم من العلل والعلم بلا علل والعلم
الضروري وغير الضروري وبعطف اليقين عليه صار مختصا بالعلم اليقيني فصار حاصل
المعنى لما كان العلم الذي صار يقينا يتعلق الى اخره ويؤيد هذا الشرح ما كتب المص في الفصل
الثاني من اول ما بعد الطبيعة من قوله والعلم واليقين يوجد لاجل نفسه حقا في علم المعلوم تاما
فان لفظ العلم ههنا اعم من اليقين وانا اقول لما كان المراد ههنا هو الامر الخاص فحمل على اليقينية
شرح فلو لا كان ينبغي ان لا يذكر لفظ اذن العلم لان معناه العام ليس بمقصود ههنا على ما قررنا

بل المقصود هو الخاص الحاصل بعطفا يتاسست عليه اى اليقين وهذا المعنى الخاص يفيده لفظ
اليقين يقينا بلا ذكر المعلم معرفيكون ذكره حشوا بلا طائل فالاحرى عندى هو ما قال افوناتس وادفع
ما اورد عليه اولا بان العلم وان كان اعم من اليقين لكنه اختص ههنا بقرينة المقابلة والمقام
بالعلم الماخوذ في العلم من الحدود ثم لما وقع عبارة الترجمة اللاتينية القديمة كان العلم واليقين
قوتنكتاى يقع على جميع الفنون وكان لفظ قوتنكتا مما يستعمل في عرفهم في مادة الامكان
اشتبه بعضهم على هذا القول ظانا انه طبق اصل عبارة المصنف بانه لما كان هذا المقدم مشير
الى مقدمة صادقة ضرورية كان يجب ان يعبر بعبارة مفيدة للضرورة فلم عبر بعبارة مفيدة
للامكان المضاد للضرورة مع ان المعبر به انما يشير الى المقدمة الممكنة وهى مع قرينتها لا ينتج الدعوى
الضرورية مع انها مطلوب المص ههنا على ما يدل عليه قوله فظاهر انه يجب السعى الى اخره واجاب
عنه اكثر شراح اللاتين بان الفن والعلم الكاملين يمكن ان ينسبا الى امرين الى المعلومات والى الطالبين
فان نسبا الى المعلومات فهى لا تعلم علما تاما الا من علم مباديها الضرورى واما ان نسبا الى الطالبين
الذين يكتسبون هذا الفن والعلم فليس علمهما ضروريا بل يمكن ان يقع وان لا يقع وان يعلم زيدا وعمرو
فبناء على هذا قال المص قوتنكتاى يمكن ان يقع وهذا الجواب ليس بشئ لان المقدمة المثالية انها
تكون ممكنة ايضا على هذا الجواب لا ضرورية فلا يندفع الاشتباه به والجواب الصحيح ان هذا الاشتباه
انما يرد على ما وقع فى الترجمة القديمة اللاتينية وهى غير مطابقة لعبارة المصنف لا على اصل العبارة
فانه لا يشعر بالامكان اصلا بل ... بالوجوب ولا على الوجوب ولا على عبارتنا المطابقة لعبارة الاصل
فانها سمون اى يتعاقب لا اتذختنه اى يمكن ان يقع قال فى جميع الفنون اقول لفظ الفنون واقع موقع
مثودوس وهو جمع مثودس وهو يقال باشتراك الاسم على معان كثيرة كما هو ظاهر من عبارات
المص فى الفصل الثالث من اول طوبيقا وفى المتن الرابع والخامس من الكتاب الاول للنفس وفى الفصل
الاول من الكتاب الاول للاخلاق[ن] وفى مواضع اخر فانه استعمل فيها بمعان مختلفة والمراد ههنا
بمعونة المقام هو مجموع العلم اى الفن كفن الطب وفن الهندسة وفن الجدل اى مجموع علم الطب ومجموع
علم الهندسة ومجموع علم الجدل كما قال الفيلسوف فى اول الجدل ان علم الجدل هو الفن الذى نقتدر به
ان نجيب عن كل سؤال اورد علينا بدلائل مسلمة وسمى ما بعد الطبيعة فى المتن الثالث من الكتاب الثامن
لكتاب السماع الطبيعى بالفن للمبدا الاول[ن] وقد يطلق على الادلة الجزئية ~~مما يفيد العلم~~ وبهذا المعنى
كان يقول المصنف فى الفصل الحادى والثلثين[ن] ان مثودوس اى الفنون بحسب الفلسفة اربعة
فهى نظن الالات الجدلية والتقسيم والتعريف والبرهان والتحليل قال التى يكون لها مباد وعلل وعناصر
اقول قد اختلف الشراح فى بيان المراد من هذه الالفاظ ولاى شئ تكون فذهب الفارابى وقد تبعه الى
انها مبادى العلم التى يجب ان تؤخذ فى العلم وان تعلم مقدما ولهذا قالوا المراد بالمبادى هى المقدمات
المشتركة العامة وبالعلل هى المقدمات المخصوصة بالدعاوى المخصوصة وبالعناصر هو الحد
الاصغر والاكبر وهذا الراى بعيد عن مقصود المص فانه يريد ان يعلم الاجسام الطبيعية وهى
لا تعلم بدون مباديها وعللها وعناصرها فالمراد منها مبادى الاجسام الطبيعية وعللها وعناصرها
لا المقدمات المشتركة العامة والمقدمات المخصوصة نعم ظاهر عبارة المص يشعر بما قالوا فان
الضمير فى لها راجع الى الفنون التى بمعنى العلوم وان لفظ المبادى فى قوله التى تكون على مبادى
علم يكون للطبيعة مضاف الى العلم لكنه ليس بمراد للمص وانما اضافها الى الفنون لكونها مبادى
للموضوعات المبحوث عنها فى العلوم فالمص يتكلم ههنا بالالفاظ المذكورة لمبادى الاجسام كما ذهب

ن وفى هذا المتن[ن]

ن وهو بهذا المعنى يسمى فنا كلام

٩ من اول التحليل الثانى

بلغ

اليه شراح اليونان وابن رشد القرطبى وثوما اقوناتس وسائر الحكماء المشائين فانهم اتفقوا على
ان المص اراد بهذه الالفاظ العلل الاربعة وان اختلفوا فى ان اى علة اريد باى لفظ فزعم سمپليقيوس
انه اراد بلفظ المبادى معنى اعم شاملا للعلل الاربعة ثم قسمه باللفظين المتعاقبين واراد بالعلل
العلتين الخارجتين اى الفاعل والغاية وبالعناصر العلة المادية والصورية وتبعه يحيى النحوى
واثبت كون المراد من المبادى معنى اعم باستعمال المص لها فى مواضع اخر كذلك وزعم اسكندر
الافروديسى تابعا لاوذموس تلميذ المصنف انه اراد بالمبادى ههنا العلل الفاعلية فانه اطلق المبداء
واراد به الفاعل فى مواضع كثيرة مثلا فى المتن التاسع والعشرين من الكتاب الثانى من الثمانية وفى
المتن الخامس والخمسين من الكتاب الاول للكون والفساد[ن] وبالعلل العلة الغائية والصورية وبالعناصر
العلل المادية وبه قال اقوناتس وكثير من الشراح وتبع ابو الوليد ابن رشد القرطبى الاسكندر
فى الارادة بالمبادى العلل الفاعلية وخالفه فى الارادتين الاخيرتين وقال المراد بالعلل هى
العلل الغائية وبالعناصر ~~هى العلة المادية~~ وبالعناصر هى العلة المادية والصورية اقول وهذه
الشروح الثلثة وان كان يمكن ان تصان من حيث دلالة بعض الالفاظ المذكورة على بعض على وجه ما
على اخرى لكن يرد على ما اتفقوا عليه من ان المراد بالالفاظ المذكورة هى العلل الاربعة اولا ان المص
حين بحث فى الكتاب الخامس مما بعد الطبيعة عن هذه الالفاظ اى المبادى والعلل والعناصر بين
الى ان المبداء اعم من العلة لان معنى المبدء هو الذى هو الاول الذى يكون منه شئ او يكون او يعلم ولهذا
يكون كل علة مبداء ولا يكون كل مبدء علة كما ان كل عنصر علة وليس كل علة عنصرا فلما ذكر المص
ههنا الالفاظ الثلثة معا لا يجوز ان يجعل مبادى مقصورة باجناس العلل الاربعة وثانيا ان
المص قد عد العدم من المبادى مع انه ليس من اجناس العلل الاربع وثالثا ان المصنف يبحث ههنا
اولا عن المبادى لا عن العلل الاربع[ن] ورابعا ان المص قد برهن فى اول سادس ما بعد الطبيعة ان للرياضيات
مبادى وعللا وعناصر لكن الرياضى كما قال ابن رشد واقوناتس يبرهن بالعلة الصورية فقط فالالفاظ
المذكورة اى المبادى والعلل والعناصر لا تدل ههنا ايضا على اجناس العلل الاربع وليس هذه
الدلالة مراد للمص وقال بعض المتاخرين من الشراح ان المصنف استعمل هذه الالفاظ الثلثة لا على التعيين
دالة على معنى واحد اى العلل وسبب ذكرها كذا ان بعض القدماء كان يعبر عنها بالمبادى وبعضهم
بالعلل وبعضهم بالعناصر فعبر المصنف بكل عبارة عبروا منها فكانه قال التى تكون لها مبادى اوما
شئت فسمه فان المال واحد لان كل فن وعلم الشئ يكون له علة انما يكتسب من هذا العلة وهذا
البيان يؤيده الامران الاول كلمة او التخييرية والثانى مطابقة لما ذكر فى تعريفنا العلم المذكور
فى الفصل الثانى من الكتاب الاول للتحليل الثانى وهو انما نظن ان نتيقن حين ندرك العلة التى
تكون الشئ لاجلها وهذا البيان ايض مردود بما ذكرنا من وجوه الايرادات وايض لا يمكن ان
يثبت ان بعض القدماء كان يعبر كذا وبعضهم كذا وبعضهم كذا[ن] وبمجرد احتمال ان يكون تعبيرهم
كذا لا يكون شرحا لمراد المصنف بل تشويشا واخلالا وايضا هو مخالف لداب المص المجبول لاختصار
المجتنب عن الحشو والتطويل والتكرار بلا فائدة لا سيما فى اول شروعه فى الكتاب واظن ان المصنف
اراد ان يشير بهذه[ن] مصنع فاراد بها الى الاشياء التى يعلمها فى الكتاب الاول والثانى فهى الهيولى
والصورة والعدم والطبيعة والعلل بناء على ان هذه الاشياء المعينة يجعل مختلفة وتسمى باسماء
مختلفة بحسب جهات مختلفة بها تنسب الى معلولاتها فانها[ن] تسمى مبادى من حيث انها مبادى للتكون اى
ومن حيث انها الاجسام مربوطة بها فى التكون والاوليين عناصر من حيث ان الاجسام تتركب منها فان

ن حيث قال فيهما العلة الفاعلية
مبدا اول يكون منه مبداء
الحركة او السكون مح

ن المتن الاول والثانى
والثالث من مح

ن كما قال يحيى النحوى لان نبين
الاشياء التى تكون على مبادى
علم يكون للطبيعة مح

ن بلا فرق مح

ن الالفاظ الثلثة الى مح

ن الاول الثلثة منها مح

ان توجد بالفعل وتسمى عللا من حيث انها نعلم بها وهذا الترتيب مبنى على ان الشئ يجب ان يتكون اولا
ثم يوجد بالفعل ثم يعلم فان قلت ترتيب غير مطابق لهذا الترتيب فانه وضع اولا العلل
ثم العناصر مع ان العناصر تنظر الى الاجسام من جهة الوجود والعلل من جهة العلم كما قررت قلت هذا
لا يضرنا لان ما ذكرنا مطابق لما ذكره لكل علم بهذه الالفاظ فى اول سادس ما بعد الطبيعة على
الترتيب الذى ذكرنا فذكر اولا المبادى ثم العناصر ثم العلل حيث قال فيه يكون للرياضيات مباد
وعناصر وعلل وبالجملة لكل علم نظرى او ذى حصة العقل ومن هذا المحل يظهر حقية ما قلنا ايضا
لان الرياضى انما يبرهن بالعلة الصورية كما ذكرنا انفا فاى اشياء يكون عنده مباديه واى عناصر
واى علل فالحق ان بعض الاشياء المعينة تسمى بالمبادى والعناصر والعلل بحسب الجهات الثلثة المختلفة
مثلا الخطوط تسمى بالمبادى والعناصر والعلل بحسب الجهات الثلثة المختلفة مثلا الخطوط تسمى مبادى
الاشكال من حيث انه يتكون منها الاشكال وعناصر الاشكال تعلم منها كانها علل داخلة فيها فالمص
بين فى هذا الكتاب الاول عن مبادى تكون الاجسام الطبيعية ولهذا قال فى اخره انه بينها
فى هذا الكتاب فانه قال فيه فكون المبادى موجودة واى اشياء هى وكم عددها لمكن منا معينا كذلك
ويحصل من هذا ان المص اراد بلفظ المبادى فى اول هذا المتن المبادى التى ذكرها فى اخر هذا المتن حين قال فقط انه يجب
ان ينبغى لان نبين اولا الاشياء التى تكون على مبادى علم كون الطبيعة وشرع فى بيانها بعده وشهد فى اخر هذا الكتاب انه قد بينها لكن المص
انما بين فى هذا الكتاب الاول المبادى الثلث لتكون الاشياء الطبيعية التى هى الهيولى والصورة
والعدم ثم مراده من لفظ المبادى ههنا ليس الا الهيولى والصورة والعدم بحسب ما يبتدأ منها
التكون ثم يتدرج فيبحث عن بعض هذه الاشياء من حيث انها تنتسب الى الجسم المتكون اى من
حيث انها تركب حين يوجد بالفعل وبهذه الحيثية تسمى عناصر لان العنصر على ما قال المص
فى الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة هو الذى يتركب منه شئ حين يوجد والاجسام الطبيعية
تتركب من الهيولى والصورة موجودتين اولا ولهذا الوجه سيبينهما المصنف من اول الكتاب الثانى
الى المتن السابع والعشرين فانه يبحث فيه عن الطبيعة التى هى الهيولى والصورة اللتين يوجد الجسم
بدخولهما فيه كالحروف التى يوجد الكلمة المركبة بدخولها فيها ثم يبين من المتن السابع والعشرين
من هذا الكتاب الثانى الى المتن الخامس والسبعين اجناس العلل الاربع وهى التى ذكرها ههنا
بلفظ العلل ثم يبحث عن المتن الخامس والسبعين الى غاية الكتاب الثانى عن الجهة التى بها تفعل
الطبيعة وهكذا يكمل فيها تعليم الاشياء التى ذكرها فى هذا المتن الذى نتكلم فيه وينبغى ان يعلم
ههنا امران احدهما سبب شروع المص فى اول الكتاب الثالث بمقدمة جديدة حيث قال فيه ولما
كان الطبيعة مبداء الحركة والتغير وكان علمنا الطبيعة مبدء الحركة والتغير وكان علمنا للطبيعة
يجب ان نعلم ماهية الحركة الى اخره وهو شروعه فى التعليم الجديد والثانى ان يعلم ان عنوان الكتابين
الاولين هو بيان اجزاء المبادى وعنوان الكتب الستة الاخيرة بيان ما يلزم للحركة فظهر مما ذكرنا
ما اراد المصنف من لفظ المبادى وما اراد من العلل وما اراد من العناصر فان قلت لم عبر المص
بكلمة او الانفصالية لا بكلمة واو الجمعية قلت اشارة الى ان العلم واليقين يحصل من كل واحد
منها ولنكتف بهذا المقدار فى بيان الجزء الاول من هذا المتن ولناءت الى بيان الجزء الثانى منه
وهو قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر
عبر بالمتكلم مع الغير اشارة الى ان هذا الظن متفق عليه بين العلماء فيكون مثبتا للكبرى بما هو متفق
عليه بين العلماء فيكون مجمعا بينهم وهذا الدليل ذكره ايضا فى الفصل الثانى من الكتاب الاول

التحليل

التحليل الثانى وهذا القول وقع الشراح فى الاضطراب فانه لما لم يكن الالفاظ المذكورة ههنا على طبق
ما ذكرت فى الكبرى فانها ذكرت فى الكبرى باو الانفصالية وههنا بواو الجمع وقيد ههنا العلل والمبادى
بلفظ الاول ولم يقيدا به فى الكبرى ذهبوا فى بيانه الى اراء مختلفة فقال ابو الوليد ابن رشد القرطبى ان المص
لم يرد بلفظ المبادى والعلل والعناصر ههنا ما اراد بها فى الكبرى ولهذا ذكرها على اسلوب مغاير لاسلوب
الكبرى وهذا القول بعيد عن الصدق جدا لانه لو لم يرد بها ههنا ما اراد بها هناك لم يكن هذا القول
دليلا مثبتا للكبرى ولكن هذه الالفاظ الثلثة مشتركات بالاسم فكان المصنف يخدعنا باستعمالها
فى مثل هذه العبارة الموجزة بمعنى فى الكبرى وبمعنى اخر فى اثباتها فالمراد منها ههنا ما هو المراد منها فى
الكبرى على ما قال سمبلقيوس ويحيى النحوى وثوما اقوينا تيس واذا علم هذا فالذين ذهبوا الى ان المراد
بها فى الكبرى هى اجناس العلل الاربع يقولون ان معنى هذا الاثبات ان الهيولى توجد للصورة والصورة
توجد من الفاعل والفاعل يفعل لاجل الغاية ولهذا نذهب من الغاية الى الفاعل ومنه الى الصورة
ومنها الى الهيولى لانا انما نقال عالمين لشئ حين علمنا جميع علله الاربع من الاول الى الاخير ولاثبات
الى هذا الترتيب قيد ههنا العلل والمبادى بلفظ الاول انتهى اقول لما علمت منا اولا ان حصر المراد
من هذه الالفاظ الاربع الواقعة فى الكبرى فى العلل الاربع باطل علمت ايضا ان حصرها فى اثباتها
فيها باطل ايضا وقد شرح بعض اخر من الشراح هذا المقام بما هو بعيد عنه بمراحل تركناه ذكره
كما نترك امثاله فى اكثر المواضع دفعا للتشويش ومخافة الاشتغال بالعبث لكن اضطررنا ان نذكر
ما قال الشارح يعقوب ههنا لنعرف كيف تصدى لشرح مثل هذا الكتاب الصعب مع عدم
قدرته الى فهمه اصلا ولا تعتمد الى مقالاته الكثيرة قال فى شرح هذا الاثبات انا اظن ان
ارسطو دل بهذه الالفاظ الثلث على معنى واحد اى المبادى الاول البعيدة التى تسمى مبادى
اول وعلل اول وعناصر ولهذا ليس لفظ الواو المكرر بين تلك الالفاظ للجمع بل للتفسير ويعنى
ايضا المعنى لانا انما نظن عالمين شيئا حين نعلم علله الاول اى مباديه الاول حتى نصل
الى العناصر بل من العلل القريبة الغير المذكورة ههنا الى العلل الاخيرة البعيدة انتهى وهذا
الشرح فاسد اما اولا فلان هذه الالفاظ الثلث لا تدل على معنى واحد كما بينا واما ثانيا
فلانه لم يسمع من احد كون الواو للتفسير فى لغتهم واما ثالثا فلانا لا نعلم شيئا من علته البعيدة
بل نحتاج فى علمه الى معرفة علته القريبة فهذا الشرح ليس الا اضحوكة غريبة وانا اظن ان
المص اراد ههنا بقوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول
حتى العناصر ما قال فى تعريف العلم المذكور فى الكتاب الاول للتحليل الثانى من انا انما نظن
ان نتيقن شيئا على الاطلاق وبلا وجه سوفسطائى حين ندرك العلة التى يكون الشئ لاجلها
والعلة التى يكون الشئ لاجلها هى العلة المختصة القريبة بلا واسطة من غير اشتباه كما يظهر
من تعريف البرهان المذكور فى الكتاب المذكور من انه هو الذى يكون من الصادقة الاول الغير ذوات الواسطة
فمراد المص ههنا من العلل الاول هى العلل المختصة القريبة بلا واسطة ومن المبادى الاول
هى المبادى المختصة القريبة بلا واسطة وينبغى ان يعلم ان العلة الاولى تطلق على وجهين الاول بالنسبة
الى العلة الثانية ومع تطلق ويراد بها العلة الكلية البعيدة والثانى بالنسبة الى المعلول ومع تذكر
ويراد بها العلة القريبة الى المعلول بلا واسطة وهذه العلة القريبة بلا واسطة هى العلة التى
يكون الشئ لاجلها اذا ادركها لا يبقى لسؤال بعده اصلا وقد بين المص مجموع ما قلنا بيانا
ظاهرا فى المتن السابع والعشرين من الكتاب الثانى من الثمانية حيث قال لما كان هذا لا زما

لاجل العلم لكن لا نظن ان نتيقن شيئا قبل ان ندرك علته وهذا هو علم علته الاولى فلفظ الاول
المذكور ههنا يراد به هذا المعنى العلل المختصة القريبة بلا واسطة لا ما توهم ابن رشد وبعض
وبعض اخر من ان العلل الاول هي العلل البعيدة فمعنى هذا الكلام لانا انما نظن ان نتيقن شيئا حين
ندرك علله المختصة القريبة بلا واسطة التي تكون الاشياء لاجلها ومباديه المختصة القريبة
بلا واسطة حتى نذهب الى العناصر اي الى الاشياء المركبة الجسم اولا فان قلت لم ذكرها في الكبرى
لمجموع الفن ومبادي مجموع الفن وكذا علله لا تكون الا اول فلم يبق حاجة الى التقييد فيها
ولم ينبها في اثباتها لمجموع الفن بل تنزل الى علم شيء ما اي شيء كان من الجزئيات ونبههما اليه ولما
كان يمكن ان يكون للجزئي مباد قريبة وبعيدة قيد مبادئه وعلله به لانا لا نتيقنه من علله ومباديه
البعيدة بقي انه لم قال فظاهر انه يجب ان نشتغل لان نبين اولا من الاشياء التي تكون على مبادي علم
يكون للطبيعة مع انه ينبغي ان يقول يجب ان نشتغل لان نبين مبادي علم يكون للطبيعة ولعل المص
لم يقل كذلك لانه وضع كون مبادي الاجسام الطبيعية كالظاهر وقال كما قال لانه يجب البحث
عن الاشياء التي تكون عليها لانها ليست كالظاهرة مثل احوالها وعددها ونسبة بعضها الى البعض
واثباتها واعلم انه ذكر في هذا المتن الفاظ اربعة العلم واليقين والادراك والتيقن وانما نسب
الادراك في الكبرى واثباتها الى المبادي لانها عليها قال سمپلقيوس في المتن الثاني لا تعلم يقينا
بل ضعيفا لان المبادي لا يعلم بالعلل بل بما هو اعرف لنا اولا ان علم المبادي اعرف لنا ولنا زيادة
الخبر على ما اظن لان لفظة غنوريزن الواقع موقعها لفظ الادراك انما يستعمل في عرف اليونان
في علم يكون لنا زيادة الخبر واراد بالعلم واليقين والتيقن ما يحصل من المبادي والعلم وان
كان اعم من الاخيرين لكنه خص بعطف اليقين عليه بر على ما قررسابقا وانا اقول اراد بالعلم العلم
الحاصل بالتعريفات وباليقين العلم الحاصل بالبراهين وبالتيقن العلم الحاصل من كل واحد منهما
ولقد شرحت هذا المتن بازيد مما كنت عزمت ان اشرحه لكن لا بازيد تما احببت وليت يمكن ان اشرح
كتبه الدقيقة بكمال التدقيق لكنه لا يمكن ولا يليق ان يكون لانه لو شرح كذلك لكان نشرح كل متن
من متونه مجلدا كبيرا خارجا عن احاطة الحفظ فضلا عن الطالبين المتن الثاني قال المص والطريق
الفطري من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا لان المعلومات لنا وعلى
الاطلاق ليست امرا واحدا فيجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من الاظهريات طبعا والظهريات لنا
الى الظهريات والعرفيات طبعا اقول قد اختلف الشراح في ان المص عن اي شيء بحث في هذا المتن وفي
المتون الثلثة الاتية قال يحيى النحوي وثوما وكثير من شراح اللاتين انه يريد ان يبين الترتيب
الذي يراعيه في بيان مبادي الاجسام الطبيعية وقال بعض اخر لا يريد هذا بل يريد ان يبين
طريق وجدان مبادي الاجسام الطبيعية وسنبين كل واحد منهما حتى تاخذ ما هو راجح عندك
لكن ينبغي ان نبين اولا الترتيب وطريق التحصيل فنقول الترتيب هو وضع مناسب للاجزاء بالتقدم
والتاخر الى شيء اول والترتيب المناسب للمقام اثنان طبيعي وهو يكون اذا بنينا هذه الاجزاء على
ما وضعت من الطبع وتعليمي وهو يكون اذا بنيناها بوجه يكون تعليمها على هذا الوجه اسهل وكلاهما
يظهران في تعليم الحواس الخمسة الظاهرة فانه اذا بدئ باللامسة ثم الذائقة ثم الشامة ثم السامعة
ثم الباصرة على ما علمها افلاطون في تيماوس وابن سينا في الفن السادس من طبيعيات
الشفاء يكون هذا على الترتيب الطبيعي واذا بدئ بالباصرة ثم السامعة ثم الشامة ثم الذائقة ثم
اللامسة كما علمها المص في المتن السادس والستين من الكتاب الثاني للنفس يكون هذا على الترتيب

التعليمي

التعليمي وطريق التحصيل هو السلوك من المعلومات الى المجهولات بالانتاج كما نسلك في الاقيسة من
المقدمات الى النتيجة او هو الحركة الضرورية كما تقع في التقسيم فان من يقول الحيوان اما ناطق فبطر
الى ان يقول بعده او غير ناطق لان نسق التقسيم هو ان يكون بالامور المتقابلة ومن هذا تعرف ان
طريق التحصيل يكون دائما مع نوع انتاج واما الترتيب فلا يكون معه ولهذا ترى بعضهم يفرقون
بينهما بان في الترتيب يبين شيء بعد اخر وفي اسلوب التحصيل يبين شيء باخر يشرح المتن على راي يحيى
النحوي وثوما اقويناس وتابعيهما هؤلاء ربطوا هذا المتن بما قبله بان قالوا لما قال المص في المتن
السابق ينبغي ان يبحث في الحكمة الطبيعية اولا عن المبادي لان الاشياء التي تكون لها مباد تتيقن
من ادراكها توجه عليه ان بعض المبادي اعم وبعضها اخص فمن ايهما ينبغي ان نبتدئ امن الاعم ام من
الاخص فاجاب في هذه المتون الاربعة بانه ينبغي الابتداء من الاعم والتحرك منه الى ما هو اخص
منه وهكذا بين هذا في مواضع اخر من كتبه لا سيما في الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات
ويثبت هذه الدعوى في المتون الاربعة بالاقيسة الثلثة ووضعها بعينها في اخر المتن الرابع حيث
قال فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات وكان المص قال هذه الدعوى في هذا المتن على راي
هؤلاء الشراح ان الابتداء في تعليم العلوم وتعلمها يكون من الطريق الفطري التي وضعت فينا من الطبع
لان نسلك فيه منها والطريق الفطري الموضوع فينا من الطبع لان نسلك فيه منها من الظهريات والعرفيات
لنا الى الظهريات والعرفيات بالطبع فالابتداء في تعليم العلوم وتعلمها يكون من الظهريات والعرفيات
لنا الى الظهريات والعرفيات بالطبع والمص طوى الصغرى واشار الى الكبرى بقوله والطريق من
الظهريات الى قوله من الطبع واثبتها بقوله لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا واشار
الى النتيجة بقوله فيجب علينا ان نسلك الى اخر ثم يستنتج في المتن الثالث المبتدا بقوله وتكون المعلومة
والظاهرة لنا اولا هي المختلطات زيادة اختلاط الى اخره ان الابتداء يكون من المختلطات زيادة
اختلاط بطريق ان يقال الابتداء يكون من الظهريات والعرفيات لنا والظهريات والعرفيات
لنا هي المختلطات زيادة اختلاط فالابتداء يكون من المختلطات زيادة اختلاط اما الصغرى
فقد اثبت بالقياس السابق واما الكبرى فاشار الى اثباتها بقوله في المتن الثالث والمعلومات المتاخرة
من هذه تكون العناصر والمبادي للمقسمين لها يعني انا نعلم اولا الكل ثم مباديه وعناصره اي
اجزاءه لانا نعلمها حين تقسيمنا الكل فانه لا يمكن ان يقسم احد ما لا يدركه فح يقال الظهريات
والعرفيات لنا هي الكلات والكلات مختلطات بالنسبة الى اجزائه فالظهريات والعرفيات لنا
مختلطات ثم عين الدعوى المقصودة ههنا في المتن الرابع بقوله فيجب السلوك من الكليات الى
الجزئيات وكانه قال لاجل انا نجد المشتركات والكليات زيادة اشتراك وكلية مختلطات زيادة
اختلاط والمختلطات زيادة اختلاط يكون السلوك منها الى ما هو اقل اختلاطا منها فالمشتركات
والكليات زيادة اشتراك وكلية يكون السلوك منها الى ما هو اقل اشتراكا وكلية اما الصغرى
فظاهرة لان المشتركات والكليات زيادة اشتراك وكلية كلات ما محيطة بالقوة لما هو اخص
منها كالاجزاء واما الكبرى فهي نتيجة القياس السابق ثم اورد امثلة ثلثة لبيان ان الكليات
زيادة كلية اعرف لنا مما هي اخص منها احدها في المتن الرابع والاخريين في الخامس وهذا البيان
يخبته ثوما اقويناس في اخر شرحه بوجهين اما اولا فبان يقول ان غرض الفيلسوف في مجموع هذه
المقدمة يجب ان يكون ناظرا الى شيء واحد وهذا انما يوجد في هذا البيان لا في البيان الاخر فهذا
البيان هو الصحيح المطابق لغرض الفيلسوف واما البيان الاخر فيشوش هذه المقدمة ويفرقها باعطاء

بعض اجزائها للترتيب وبعضها لطريق تعليم المبادى واما ثانيا فلان طريق التعلم فى الحكمة
الطبيعية يبينه الفيلسوف فى المتن التاسع عشر من الكتاب الثانى من الثمانية فانه يكشف فيه
طريق تعريف الاجسام الطبيعية بالهيولى والصورة ويبين فى المتن السبعين منه طريق ان يبرهن
طبيعيا لى بجميع العلل الاربع فيبين ههنا من المتن الثانى الى تمام المتن الخامس الترتيب المحفوظ
فى بيان المبادى فقط اقول ولا هذا الشرح ليس مطابقا اصلا لغرض الفيلسوف المنفهم من كلام
المصنع فى هذه المقدمة فان الفيلسوف يفعل فيها امورا ثلثة كما قلنا يضع الاشياء التى سيعلمها
وترتيب تعلمها وطريق التعلم وتم الاولين فى المتن الاول ويبين الثالث من هذا المتن الثانى الى
المتن الخامس ولا يكون هذه المقدمة حينئذ مشوشة متفرقة كما زعم اقوناس فانه لم ينظر اليها من
قريب بل من بعيد فانها مشتملة على امور كثيرة ومبينة لها قطعا كما مر وكما سيجى ولو كان دليلا قويا
لكان مقدمات الخطباء مختلة مشوشة فانه يجعل المخاطب بها قابل التعلم ومحبا وثانيا انما قال
ان طريق التعلم فى الحكمة الطبيعية اى معرفة مباديها يبينه الفيلسوف فى الاخر كذب لانه لم يبين
فى المتن التاسع عشر من الكتاب الثانى من الثمانية طريق تعلم المبادى ووجدانها بل انما يبين فيه
وجه تعريف الاجسام الطبيعية ويبين فى المتن السبعين الحل الطبيعى للمطلوب الى العلل الاربع لكن
البحث عن هذا الطريق ليس الا لاجل تحصيل المبادى فلو لم يبينها ههنا لزم ان لا يبينه اصلا على انه
يلزم على ما قال الذهاب فى الحكمة الطبيعية من هذا المحل الى المتن المذكور بلا معرفة مباديها شرح صحيح لهذه المتون
اقول لما علمت فساد الشرح المذكور فاعلم ان الشرح الصحيح لهذه المتون هو
ما قال الكسندر الافروديسى وسمبلقيوس وابن رشد القرطبى من ان هذه المتون الاربعة علمها المص
لطريق وجدان المبادى وربطوا هذا المتن بالمتن السابق بان المص لما جعل تيقن العلوم ذوى المبادى
موقوفا على ادراك المبادى توجه عليه سؤال مناسب بان هذه المبادى باى طريق نقدر ان
نجدها ونعلمها مع انه ليس لها مبادى اخر فاجاب ببيان طريق وجدانها فوضع فى هذا المتن ولا
الطريق الطبيعى لعلمنا فى معرفة المبادى ثم يجيب عن سؤال المقدر ثم يحصل الطريق الذى يجب
ان نسلك فيها لاجل ادراك المبادى يحصل ولا هكذا مبادى العلم الطبيعى لا يمكن ان نعلمها
بالمبادى والعلل وكل ما لا يمكن ان نعلم بالمبادى والعلل يجب ان نلتجئ لمعرفته الى الوجه الطبيعى
لعلمنا فمبادى العلم الطبيعى يجب ان نلتجئ لمعرفتها الى الوجه الطبيعى لعلمنا والوجه الطبيعى لعلمنا
هو السلوك من العرفيات لنا والظهريات الى العرفيات والظهريات بالطبيعة فبهذا الوجه
نجد ونعرف مبادى العلم الطبيعى ولما توجه ان يقال لم قال كذلك اجاب بقوله لان المعلومات لنا
وعلى الاطلاق ليست امرا واحدا وسببه ظاهر لان الامور المطلقة او قل الامور المعلومة بالطبيعة
هى الامور البسيطة والامور المعلومة لنا هى الامور المحسوسة والامور المركبة وليست الامور
البسيطة هى الامور المركبة المحسوسة فلا يكون المعلومات لنا وبحسب الطبيعة امرا واحدا ويستنتج
ثانيا ان هذا الطريق يجب ان نسلك به ههنا بان يقال طريق السلوك فيما نحن فيه من العرفيات
والظهريات لنا الى العرفيات والظهريات بحسب الطبيعة يوصلنا الى ادراك المبادى الغير
المدركة لنا وكل ما يوصلنا فيما نحن فيه الى ادراك المبادى الغير المدركة لنا يجب علينا ان نسلك
منه الى ادراكها فطريق السلوك فيما نحن فيه من الظهريات والعرفيات لنا الى الظهريات
والعرفيات بالطبع والى هذا اشار المص بقوله يجب علينا ان نسلك من التى ليست ظاهرة بالطبع
وتكون ظاهرة لنا الى الظهريات والعرفيات بالطبع بعض تنبيهات على هذا المتن الاشياء التى تكون

الظهر

الظهر واعرف لنا او بالطبع ستبين فيما بعد لكن ينبغى ان تعلم ان المص سمى ههنا الانتقال من المعلومات
الى المجهولات او ذوقنا لى طريقا من المعلومات الى المجهولات وقال ان هذا الطريق موضوعة
فينا من الطبيعة لان الانتقال من المعلومات الى المجهولات ليس حاصلا فينا من التعلم او العادة
بل ننتقل بارشاد طبعنا وبين المصنف هذا الطريق موضوعة فينا من الطبيعة لان الانتقال
من المعلومات الى المجهولات ليس حاصلا فينا من التعلم او العادة بل ننتقل بارشاد طبعنا وبين المصنف
هذا الطريق فى مواضع كثيرة من كتبه بينها فى المتن العاشر من خامس ما بعد الطبيعة وفى المتن
الاول من سابع هذا الصنيع وفى المتن الحادى عشر من الكتاب الثانى للنفس وفى الكتابين للتحليل
الثانى وفى الفصل الثانى من الكتاب الاول للاخلاق وكذا بين هذا الطريق افلاطون فى مواضع
من كتبه وبنيه ان يكون التدرج من اللفظ الى المعنى ومنه الى الصورة الخيالية ومنها الى الادراك
ومنه الى التعقل والمثل ولان تفهم هذا بالكلية ينبغى ان تتدبر ان كل ما يدرك اما ان يعتقد
بالذات من غير اثبات اصلا واما ان يعتقد من اعتقاد امور اخر والتعريفات والعلوم المتعارفة
والقضايا بلا واسطة المسلمة من ذاتها عند الكل من القسم الاول والا لما اختلف اراء العقلاء
فيها فيجب ان توخذ من امور اخر والامور الاخر التى توخذ هى منها يجب ان تكون بلا اشتباه عرف
لانه حين كون الطبيعة مرشدا يكون الحركة من العرفيات والظهريات الى المجهولات لكن العرفيات
والظهريات بعضها تكون على الاطلاق وبعضها تكون بالنسبة الينا فقط والمبادى لا يمكن
ان نعلم من العرفيات بالطبع لان عرفيات الطبع ليست بمعلومة لنا ولانه اذا علمنا شيئا بعرفيات
الطبع علمناه من الاقدم وهو علم له بالمبادى والعلل والمبادى ليس لها مبادى اخر فبقى ان نعلمها
من العرفيات والظهريات لنا يعنى من الموخر وقل من العلامة كما قال سمبلقيوس وابن رشد القرطبى
فهكذا يطلب الحكيم الطبيعى ويجد مبادى الاجسام الطبيعية واين ما وجدها يرجع ويبرهن
ويحصل من الاقدم النتايج وفى هذا الرجوع يتبع حركة الطبيعة التى تحرك من المبادى الى ذوى
المبادى ومن العلل الى المعلولات وفى هذا الرجوع يحصل العلم اليقينى لعلى كذا علمنا المعلم
الاول والاستاذ الاكمل فى الفصل الثالث من الكتاب السادس للجدل المتن الثالث قال المصنف
ويكون المعلومة والظاهرة لنا اولا المخلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر والمبادى معلومة
منها للمقسمين لها اقول يربط هذا المتن بكبرى القياس المشروع فيه فى المتن المتقدم ويبين
الطريق الذى به نسلك من المخلطات الى المتفرقات التى نطلبها وحاصل كلام المصنف ان السلوك
لاجل تحصيل مبادى العلم الطبيعى التى غير معلومة لنا ومعلومة بالطبع يجب ان يكون من العرفيات
والظهريات لنا الى العرفيات والظهريات ~~لنا الى العرفيات والظهريات بالطبع~~ والمعلومات
والظاهرات لنا اولا بل العرفيات والظهريات لنا اولا هى المخلطات زيادة اختلاط فالسلوك
لاجل تحصيل مبادى العلم الطبيعى يجب ان يكون من المخلطات زيادة اختلاط اما المقدمة الاولى
فمعلومة من المتن الثانى واما الثانية فهى المذكورة فى اول هذا المتن هذا ولما كان لاحد ان يقول
باى وجه نسلك من المخلطات زيادة الاختلاط الى معرفة المبادى المطلوبة لنا بين ههنا وجهه فقال
نسلك ونعلم العناصر والمبادى المطلوبة لنا اذا قسمنا المخلطات فان المخلط هو كل ما والكل
معلوم لنا قبل اجزائه كما سيجى فى المتن الاتى لانه كيف يطلب احد مبادى شئ واجزائه لو لم يعرف
هذا الكل فان اردت ان تعلم مبادى المخلط والكل وعناصره فاقسم هذا المخلط والكل فانك
بهذا الطريق تصل الى محل قد كنت اردت ان تصل اليه فى بيان المراد من المخلطات وسبب تقييدها

بالزيادة وبيان التقسيم قد وقع بين الشراح في بيان المختلطات اختلاف عظيم حتى تولد منه اختلاط جسيم
فهم منها ثوما اقوناس الكليات الطبيعية التي تكون واحدة في الكثير فان المختلط يقال لما يحيط اشياء
اخر بالقوة وبلا فرق والكليات ايضا شاملة في نفسها بالقوة وبلا فرق لانواعها ولهذا يقال اذا علم الحا
امرا ما بالكلي انه علمه مشوشا ومختلطا ثم يميز العلم اجزاؤه ويكمل اذا علم بالفعل كل واحد بنفسه مما كان مختلطا
بالقوة وبلا فرق في الكلي وفهم سمپلقيوس من لفظ المختلطات المركبات ونسبها الى الحس فانه قال في
شرحه والتي تؤدي الى المبادي والعناصر تكون في المركبات منهما وكلاهما متعاقبا الاجزاء والمركبات
والمختلطات تكون اعرف لنا من مركباتها والبسائط لانها تدرك بالحس وتكون مدركة لاكثر الناس
ادراكا حاصلا من كثرة التجربة والتجسس واما البسائط فانها مستعملة لان تعقل بالعقل لانا نعلم
كل واحد من الحيوان والنبات في الحال ويحس ويرى كون هذا انسانا وذاك فرسا وهذا شجر التين وذلك
كرما ولكن لا يكون كونها مركبات من العناصر الاربعة معلوما بالدقة لكل احد انتهى وعلى هذا الوجه
فهم ابن رشد القرطبي من المختلطات المركبات المعلولة من العناصر وسبب هذين الشرحين امران احدهما
هو ان المركبات شاملة للاجزاء التي هي مباد وعناصر داخلة في حقيقتها اي الهيولى والصورة اللتين
يبحث عنهما المصنف في هذا الكتاب وثانيهما هو انه لو قسمت هذا المركب تجد في الحال المبادي والعناصر
المطلوبة في العلم الطبيعي ولهذا قال فرايخسقس وبعض المتاخرين ان عبارة المختلطات الواقعة في النسخ
سهو وقع من غفلة الناسخين والصحيح هو عبارة المركبات اقول هذا التصحيح سقيم فان عبارة المركبات
لم توجد في نسخة من نسخ اليونان واللاتيين وعبارة المختلطات مقبولة عند جميع الشراح الى يومنا
هذا وقال يحيى النحوي ان المراد من المختلطات هي الافراد المنتشرة الغير المعينة الدالة على هذا
الشيء الجزئي او ذاك الشيء الجزئي وتطلق على الكثير ولما كان حالها كذلك لا يكون تسميتها بالكليات
بلا مناسبة واورد المثال المشهور وقال كما اذا راينا حيوانا ما او انسانا ما من بعيد نتصوره اولا بلا
فرق ومختلطا فانه حيوانا ما يمكن ان يكون انسانا او فرسا او حمارا او غيرها وكذا الانسان يمكن ان
يكون سقراطا وافلاطون او غيرهما فالمختلط هو المعلوم لنا اولا فانا اذا راينا سقراط من بعيد
نتصور ان يكون حيوانا ما ونتصوره بهذا الوجه اي من حيث انه حيوان ما يكون مختلطا لان كل
واحد من الحيوانات حيوان ما ثم اذا قرب منا ونتيقن انه انسان لظهور امارات الانسانية منه عندنا
فهو بهذا الوجه وان متاز عن سائر الحيوانات لكنا ندركه مختلطا وبلا امتياز لان كل واحد من
الناس يمكن ان يكون هو الانسان المرئي ثم اذا حضر عندنا وميزناه بعوارضه المشخصة عن سائر
افراد الانسان نتيقن انه هو سقراط انتهى وبعض المتاخرين شرح المختلطات بما يكون بتحديد ههنا من
قبيل الاشتغال بالعبث واظن ان المصنف لم يرد بها الكليات فقط كما زعم ثوما اقوناس ولا المركبات
فقط كما ظن ابن رشد القرطبي ولا الافراد المنتشرة كما توهم يحيى النحوي بل اراد بها معنى عاما
شاملا للكليات والمركبات للجزئية الغير المتشخصة فان المختلط قسمان مختلط محسوس ومختلط معقول
فالمحسوس لنا اولا بلا امتياز وتعيين شخصي كالشبح المرئي من بعيد هو المختلط المحسوس وهو الفرد المنتشر
المركب والكلي هو المختلط المعقول وكل كلي كان اعم من كلي آخر فهو ازيد اختلاطا من الاخص ولان تحقق
هذا الشرح ينبغي ان نعلم ان الاشياء التي اختلط بعضها ببعض كالماء والعسل والخل المختلطة في
السكنجبين هي المسماة بالمختلطات حقيقة ثم اطلق المختلط على الكل الحاصل منها لاشتماله اياها
والكل المشتمل على امر ضربان احدهما هو الكل المشتمل عليه بالفعل والكل المركب الكائن على هذا الوجه
يشتمل على المبادي والعناصر المركبة له بالفعل كزيد المركب من الهيولى والصورة والثاني هو الكل

المسمات من الصرفي المتن الآتي بحيث
فان شرحه الافراد على ما قال يحيى
من حيث انها تدل بالاوصاف ولا على
التعيين تمتاز عن الافراد الاخر

المشتمل عليه بالقوة كالحيوان والانسان الكليين فانهما محيطان بالقوة لما تحتهما فصار المختلط قسمين
مختلط بالفعل ومختلط بالقوة واياهما اراد المصنف بالمختلطات والاول مدرك اولا بالحس والثاني
بالعقل من حيث انه عقل وابين كون هذا البيان هو مراد المص بوجوه اما اولا فلان المص قال المختلطات
تكون معلومة لنا اولا ونحن ندرك اولا المختلطات بالحس والعقل لكوننا متزينين بقسمي القوة الادراكية
فالمص لا يريد بها الكليات فقط التي ندركها بالعقل ولا المركبات فقط ولا الافراد المنتشرة فقط
المدركة لنا بالحس بل يريد كل واحد من المختلطات العقلية اي الكليات والمختلطات بالفعل اي المركبات
بالفعل واما ثانيا فلان المص يريد بالمختلطات ما يستعمله في المتون الاتية وفيها يعلم كل واحد من الكليات
المختلطة والافراد المنتشرة المختلطة فانه يتكلم للكليات المختلطة في المتن الرابع وللمركبات والافراد
المنتشرة المختلطة فيه وفي الخامس كما سيتبين فيهما واما ثالثا فلان الكليات والمركبات نسلك من كونهما
اعرف واظهر لنا الى معرفة المبادي وكل ما نسلك من كونه اعرف واظهر لنا الى معرفة المبادي يجب ان
يراد هو بالمختلطات ههنا فالكليات والمركبات هو المراد بالمختلطات ههنا ونثبت الصغرى بالنسبة
الى المركبات بانا متى ما قسمناها وحللناها نجد المبادي والعناصر كما قال المص في هذا المتن وبانا
نظن انا نعلم المركب هكذا حين نعرف من اي وكم يكون كما قال في المتن الخامس والثلثين وكذلك بالنسبة
الى الكليات والمشتركات فانهما تسوقنا الى معرفة هذه المبادي من حيث نتنزل منها مثل تنزلنا من المركبات
والمختلطات بالتقسيم الى الاقسام والمتعينات كما فعله المصنف من المتن السادس حيث قال ان المبدا اما
واحد او كثير واما متناه او غير متناه واما قابل الحركة او غير قابل الحركة فان هذا مختلط ما ثم اذا ترك
الاقسام المردودة عين شرط المبادي وعددها ووجهها واظن ان سمپلقيوس فهم من عبارة
المختلطات التي تكون معلومة اولا المعنى الشامل للمركبات اي قبل الافراد المنتشرة وللكليات اما
فهمه المركبات منها فقد علم من نقل كلامه فيما مر من ان هذه تكون اعرف لنا ومعلومة اولا بالحس وقد ذكر
ايضا لهذا الشيء في شرحه مثال الانسان المرئي من بعيد واما فهمه الكليات منها فيعلم من تكلمها بعد ايراد
هذا المثال فانه قال بعد هذا والكلي يشابه الكل من حيث يوجد فيه تركب امور كثيرة مركبة له كاجزاء موجودة
في الكل فالكلي اعرف لنا كالمركب والمختلط وكمعلوم اول لنا كما انه متاخر عن الطبيعة لانه يكون بعد الجزئيات
فانه نسب في كلامه الكلي الى الكل وسماه مختلطا لان فيه تركيب الامور الكثيرة المركبة له وقال انه اعرف
ومعلوم اول لنا فكلامه هذا انما يكون للادراك العقلي كما ان كلامه الاول للادراك الحسي فان قلت لم قيد
المص المختلطات بقوله زيادة اختلاط قلت لان المختلط يمكن ان ينسب الى امرين الى المتفرق بالمقابلة والى
المختلط القليل والزائد فلاحاطتهما قال كذلك مريدا ان المختلط اعرف لنا من المتشخص الممتاز والمختلط
زيادة اختلاط اعرف لنا من المختلط واراد من التقسيم المفهوم من قوله للمقسمين تحت المختلطات التقسيم
الشامل للتقسيم الحقيقي والحل فانه بالنسبة الى المركب حل حقيقة وهو اعادة المركب الى الاشياء التي تركب
منها كحل المركب من العناصر اليها وكحل المعلول الى علله وكحل النتيجة الى المقدمات وبهذا المعنى استعمله المص
في المتن الخامس لان الحد لا يقسم بل يحل المحدود الى الاشياء التي يحد بها فمن حيث انه اراد بالمختلطات
المركبات ضمنا التي تحل انحلالا صحيحا يريد بلفظ التقسيم ضمنا الحل ومن حيث اراد بها الكليات ايضا ضمنا
التي تكون لها تقسيم حقيقي لانا نقسمها الى الاشياء التي تكون تحتها اراد به ضمنا التقسيم الحقيقي فكانه قال
ثم يصير العناصر والمبادي معلومة منها للمقسمين تقسيما حقيقيا للكليات الى الاشياء التي تكون
تحتها والمحللين للمركبات الى اجزائها **المتن الرابع قال المصنف فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات لان**
الكل كلما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء والكل اعرف بحسب الحس اقول قد اختلف الشراح في شرح هذا المتن

قوله اختلاط

او ربطه بما قبله بارتباطات مبهجة تركنا ذكرها تركا لتكثير السواد وانا اشرحه واربطه بما تقرر
عليه رأيي فربطه بما قبله ظاهر من تعيين المص في المتن السابق كون سلوكنا لوجدان المبادي من المختلطات
زيادة اختلاط لانها معلومة لنا اولا وقد بينا انه اراد بالمختلطات ما يشمل الكليات وهي مختلطات بالقوة
والمركبات او قبل الافراد المنتشرة وهي مختلطات بالفعل فالان نشرع ان نبين سبب كون كل واحد منهما
اعرف لنا فاورد ثلثة اسباب له في هذا المتن والمتن الاتي ولهذا يفصل في هذا المتن امرين يحصل النتيجة
اولا للمختلطات بالقوة اي الكليات ولهذا فرع قوله فيجب السلوك من الكليات الى الجزئيات بالفاء الاتاجية
المفيدة لحصول النتيجة مما تقدم ثم يثبت كون هذا المختلط اي الكلي اعرف لنا اما الاول فبان يقال ان
السلوك لوجدان المبادي يجب ان يكون من المختلطات والكليات مختلطات فالسلوك يجب ان يكون من
الكليات واما الثاني فبان يقال ان الكلي كلما عقلي والكل العقلي بالنسبة الى العقل كالكلي الحسي بالنسبة الى
الحس لما قال الفيلسوف في المتن الثالث من الكتاب الثالث للنفس كما يكون الحس بالنسبة الى المحسوس كذلك
يكون العقل بالنسبة الى المعقول والكل الحسي اعرف لنا بحسب الحس من اجزائه فالكل العقلي ايضا اعرف لنا
بحسب العقل من اجزائه فالكلي اعرف لنا بحسب العقل من اجزائه واثبت كون الكلي كلا ما بقوله لانه يحيط كثيرا
كالاجزاء تصويره ان الكلي يحيط اجزاء كثيرة لكونه محيطا للكثرة التي تكون تحته وكلما يحيط اجزاء كثيرة
كلما فالكلي كلما المتن الخامس قال المص ونفيد هذا بعينه الاسماء بالنسبة الى الحد لانها تدل على كل
ما بلا تفصيل كالدائرة واما حدها فيفصله الى الاجزاء والطفيلات تسمي الرجال ابا والنساء
امهات ثم تميز كل واحد منهما اقول لما عين في المتن الثالث ان المختلطات زيادة اختلاط اعرف لنا وكان
ارادبها المعنى الشامل للكليات التي هي مختلطات بالقوة والمركبات وقبل الافراد المنتشرة التي هي
مختلطات بالفعل وبين في المتن الرابع كون الكليات المختلطة بالقوة اعرف لنا بحسب العقل شرع في
هذا المتن ان يبين كون المركبات المختلطة بالفعل اعرف لنا بحسب الحس بوجهين الاول ماخوذ من دلالة
اسماء الاجسام فان شيئا واحدا كالانسان يكون مدلولا لنا بالاسم وبالحد اما بالاسم فكما اذا ذكر الانسان
واما بالحد فكما اذا ذكر الحيوان الناطق وهذان الوجهان يفترقان بان لفظ الانسان يدل على الانسان
المركب بلا تفصيل والحيوان الناطق يفصل هذا المركب الى اجزائه ويبين مباديه متفرقة وبسببه على ما قال
المص في المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة ان الاسم علامة والحد يكون للشيء ومن هنا يكون اذا
ادي شيء باسمه يكون هو اعرف لنا بل للجهلاء ايضا واذا ادي بحده لا يكون كذلك بل انما يكون معلوما
للعلماء وهذا العلم على ما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من سادس الجدل هو العلم الدقيق الشريف ومثل
لهذا بالدائرة لان اسمها تدل على كلما بلا تفصيل اجزائه واما حدها الذي هو شكل مسطح في وسط
نقطة يكون جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيطة متساوية فيفصلها الى هذه الاجزاء والاول
اعرف لنا من الثاني بل الثاني ليس معلوما الا لبعض العلماء في يومنا هذا والمثال المناسب لرفعنا هو الانسان
فان مدلوله الاسمي كلما ومعلوم لكل احد عالما كان او جاهلا بدويا او قرويا واما حده فليس بمعروف
للجهلاء بل للعلماء فقط وتصوير الدليل هكذا ان نسبة المختلط الى اجزائه المتفرقة مثل نسبة المدلول
الاسمي الى المدلول الحدي والمدلول الاسمي اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي لانه يجب ان نتصور
اولا شيئا ثم نحده فالمختلط اعرف واظهر لنا من اجزائه المتفرقة فالكبرى ثابتة بقوله لانها تدل
على كل ما بلا تفصيل كالدائرة واما حدها فيفصلها الى الاجزاء يعني ان المدلول الاسمي هو كل ما مختلط
والمدلول الحدي هو المفصل المتفرق والمختلط اعرف واظهر لنا من المفصل المتفرق فالمدلول الاسمي
اعرف واظهر لنا من المدلول الحدي والوجه الثاني هو ما اشار اليه بقوله والطفيلات تسمي الرجال ابا

بل المدلول الاسمي معلوم لنا اولا ثم المدلول الحدي

ثم معلوم لنا اولا ثم اجزائه المتفرقة

والنساء

والنساء امهات ثم يميز كل واحد منهما وهذا الوجه ماخوذ من الكل المجتمع من الجزئيات الكثيرة المأخوذة
بالاختلاط وبلا فرق الذي تدركه بارشاد الطبيعة دون اجزائه المتشخصة المنفصلة وصورة
القياس هكذا ان ما يدركه الطفيلات من الرجال والنساء مع كمال تجدد قوة طبعها هو الكل المجتمع
من احديهما لا جزؤه المتفرق اي لا هذا الرجل وهذه المرأة ولهذا تسمي كل رجل تراه ابا وكل
امرأة تراها اما والكل المجتمع من احديهما مختلط لا متفرق فما يدركه الطفيلات اولا هو المختلط
لا جزؤه المتفرق بعض اشارات على المتن الرابع والخامس اشير اولا ان المص يريد بقوله في المتن الرابع
والكل اعرف بحسب الحس انه ليس اعرف بحسب العقل كما يريد به هذا المعنى في مواضع كثيرة منها ما قال في
المتن التاسع والاربعين من هذا الكتاب ان الكلي اعرف بحسب العقل والجزئي بحسب الحس بل يريد ان الكل
اعرف بحسب الحس من اجزائه وسبب هذا ان الكل ينطبع في الحس اقوى واسرع من كل جزء من اجزائه و
سنتكلم لهذا الشيء كثيرا فيما بعد وثانيا انه قال في موضعين منهما كلما ولم يقل كل بل وصفه بما النكرة
لان احاطة الكلي اقل من احاطة الكل الذي ليس بكلي لان الكلي يحاذي المختلط والمختلط كما بينا انما هو
الكلي والمركب الجزئي الغير المعين فوصفه بها ليفرقه من الكل الاخر ولانه كل اقل لان الكل المركب
لما كان مركبا من الاجزاء بالفعل سمي صدقا وحقيقة مركبا والكلي لما كان يظن ظاهرا امرا بسيطا بالفعل
فليس بمركب حقيقة بل مركبا بالقوة وثالثا انه قال والطفيلات بالتصغير ولم يقل والاطفال لان
المسمين منهم للرجال اباء وللنساء امهات هم الصغار المبتدئة بالتكلم عسرا ورابعا ان بيان اعرفية
المختلطات وتقدم معلوميتها من المتفرقات بحال الاطفال بيان حسن لانه ماخوذ من سن الطفولية
التي فيها نكون تابعين للطبيعة ونعمل بمحض قويها وخواصها ولهذا سمي الحكيم ابقريوس الاطفال
بمرايا الطبيعة هذا غاية بيان مراد المص من هذه المتون الخمسة مع قطع النظر عن صدقها وكذبها
فلنورد بعد ذلك ابحاثا ثلثة متعلقة بهذه المتون البحث الاول في انه هل يجب لان نتيقن شيئا ما اي
شيء كان ان ندرك جميع علله الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصورية اولا وهل يجب فيه ان ندرك
جميع علله الاربع القريبة والبعيدة الى العلة الاولى من كل جنس من علله الاربع يعني هل يجب لان نتيقن
شيئا ما اي شيء كان ان ندرك علته الفاعلية القريبة والبعيدة الى علته الفاعلية الاعلى التي ليس له
بعدها علة فاعلية وان ندرك علته الغائية والمادية والصورية القريبة الى علته الغائية والمادية
والصورية العليا التي ليس له بعدها علة غائية ومادية وصورية اصلا اولا وهذا البحث ناش من
قول المص لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وفيه
فصول ثلثة الفصل الاول في اثبات هذين الوجوبين ونفيهما اما الاول على الوجوب الاول فلان
المص يرى ان يذهب اليه كان العلل والمبادي والعناصر الواقعة في كلامه مشروحة من عامة الشراح
بالعلل الاربع ولما قال المص من ادراك هذه العلل الاربع ثم قال لانا انما نظن ان نتيقن شيئا
ما حين ندرك علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر اي حين ندرك علله الاربع علم انه يجب عنده
لان نتيقن شيئا ما ان ندرك جميع علله الاربع لكنه قال فعلم وعلى الوجوب الثاني فلانه لما قال
حتى العناصر علم انه لا يكفي عنده معرفة العلل القريبة لتيقن شيء ما بل يجب الحركة الى العلة البعيدة
من كل جنس منها لكنه قال فعلم ثم يقال لاثبات الوجوب الاول ايضا ان الاشياء لا سيما الطبيعيات
توجد بالعلل الاربع والاشياء تتيقن كما توجد بها على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من ثاني ما بعد
الطبيعة من ان الشيء يكون بحسب الصدق على ما يكون عليه بحسب الوجود فالاشياء تتيقن بالعلل الاربع
والا لما علمناها كاملا ويثبت على الثاني بان علم الشيء كاملا انما يكون بحله الى مباديه الاول على

ماقال الفيلسوف فى الفصل الثانى من الكتاب الاول للتحليل الثانى وحل المبادية الاول هو علم كل
من علل مبتدئا من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها فعلم الشئ كاملا هو علم
كل من علل مبتدئا من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها ويقرب من هذا ان
المص جزم فى كثير من المواضع بانه لو كان المبادى غير متناهية لما امكن ان نعلم ذوات المبادى فانه
يفهم منه ان يجب الحركة لاجل علم شئ منه الى مبادية حتى المبداء الاول واما الثانى فى نفى الوجوب
بالمعنى الاول فلان موضوع الرياضيات شئ ما ونحن نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع علله
الاربع لانه يكفى لهذا التيقن معرفة علته الصورية كما استدل عليه ابو الوليد ابن رشد القرطبى
فى هذا الموضع فشئ من الاشياء نتيقن احواله تيقنا تاما بلا ادراك جميع علله الاربع ولان العلم
الالهى علم اعلى ويحرس جميع العلوم الذى له ان يبحث عن الجميع على ما قال المص فى المتن الرابع من رابع
ما بعد الطبيعة وهو لا ينظر الى موضوعه بجميع العلل الاربع لانه يجذب الشئ عن كل مادة حسية
كانت او عقلية على ما علمه الفيلسوف فى المتن السادس والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة وفى الفصل
الثالث من الحادى عشر منه ويجذبه ايضا عن كل حركة فالعلم الالهى لا ينظر الى العلة المادية ولا الى العلة
الفاعلية لان الفاعل منه يكون المبداء الاول للحركة والسكون كما علمنا المعلم الاول فى المتن التاسع والعشرين
من ثانى الطبيعيات فلا ينظر الى جميع العلل ولان الحد الطبيعى يكون من المادة والصورة على ما قال
الفيلسوف فى المتن التاسع من ثامن ما بعد الطبيعة وهو يولد اليقين الكامل للشئ المحدود لان الحد
يتيقن بلا برهان كما قال المص فى المتن الثالث عشر من الكتاب الثانى من التحليل الثانى وقال فى المتن
الثانى عشر من الكتاب الثانى من كتب النفس انه لا ينبغى ان يبين معنى الحد فحسب ووجود المعرف بل العلة
الموجودة فيه المفوقة له والحد يكون بالمادة والصورة فقط على ما علمه المص فى المتن التاسع من
ثامن ما بعد الطبيعة وذد عليه وقيل ان البرهان يولد اليقين لانه على ما قال الفيلسوف فى المتن
الثامن من اول التحليل الثانى قياس مفيد علما يقينا والبرهان الطبيعى ايضا لا نطلب جميع اجناس العلل
الاربع بل يمكن ان يصير كما ينبغى بواحد منها فلا يطلب جميع العلل الاربع لان يتيقن بعض الاشياء
واما نفى الوجوب بالمعنى الثانى فيعلم من انه لا يوضع فى الحدود الاجناس والفصول البعيدة على ما
بينه المص فى المتن الثالث والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة بل القريبة فقط مع انا نعلم بها
المحدودات كما ذكرنا انفا فلا يجب ان يدرك العلل الا القريبة ولا البعيدة وايضا ان علة جميع
الاشياء هو الله تعالى فلو وجب ليتيقن شئ ادراك جميع علله القريبة والبعيدة لوجب ان نصعد
ليتيقنه الى العلة الاولى ولا ندرك شيئا لانا لا نقدر اصلا ان ندرك الواجب تعالى لان نفوسنا
بالنسبة اليه تعالى كالخفاش بالنسبة الى نور الشمس ومتى لم يدرك الاول لا يدرك شئ اخر على ما قال
المص فى الفصل الثالث من اول التحليل الثانى الفصل الثانى فى حل الشبه المذكورة اعلم ان اقوال
العلماء ههنا كثيرة مختلفة تركنا ذكرها لانها لا تفيد الحل بل العقد والواجب ذكر ما يفيده لا ما لا يفيده
فلنذكره متوكلين على الملهم للصواب فنقول ان العلم التام لشئ على قسمين الاول هو العلم التام
على الاطلاق ومن كل وجه وبكل جنس والثانى هو العلم التام فى جنس متعين واحد فقط للعلم والاول
سماه المتاخرون علما محيطا وبينه توما اقوناتس فى مواضع كثيرة وقال اوغسطينوس المتكلم فى ثالث
عشر وماته من مكاتيبه العلم المحيط انما هو العلم الذى يحاط به المعلوم احاطة تامة بحيث لا يبقى
شئ منه لم يكن معلوما قال اقوناتس انما يقال الشئ محاط علما اذا نيل الى غاية علمه وهذا يكون اذا
علم علما كاملا بقدر ما يمكن ان يعلم كما ان القضية البرهانية تعلم يقينا اذا علمت بالبرهان لا اذا علم بوجه

اقناعي

اقناعى وقال فى موضع اخر لبيانه المحاط هو الذى يعلم بتمامه والمعلوم بتمامه هو الذى يعلم بقدر
ما يمكن ان يعلم ومن ثم لو اعتقد بوجه مقنع ما امكن ان يعلم بالعلم البرهانى لا يكون محاطا مثلا لو علم
احد كون زوايا المثلث مساوية لقائمتين بالبرهان يكون محيطا له ولو علمه تقليدا بسبب ان العلماء
حكموا به لا يكون محيطا به لانه لم يصل الى الوجه الكامل للعلم الذى يمكن ان يعلم هو به والثانى العلم
التام فى جنس متعين واحد فقط للعلم بنظر الى معنى الموضوع الصورى لعلم كذا وكذا وهذا التقسيم
يمكن ان يوخذ من كلام الفيلسوف فى المتن الحادى والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة عادا لانواع
معا فى الكامل فانه قال فيه الكامل يقال بوجه كاملا على الاطلاق وبوجه اخر كاملا فى جنس والعلة
ايضا قسمان احدهما علة بالذات والثانى علة بالعرض كذا قسمها المص فى المتن الخمسين من الكتاب
الثانى من الثمان وفى المتن الاول من الخامس منه وفى المتن السابع والعشرين من الثامن منه وفى الفصل
الثالث من خامس ما بعد الطبيعة والعلل بالذات هى التى يرتبط بها المعلول بالذات كالوالد فانه
يرتبط به بالذات وجود ولده وكالنقاش فانه يرتبط به بالذات وجود النقش والعلل بالعرض هى التى
لا يرتبط بها المعلول بالذات بل بالعرض كحكمة افلاطون فانها علة بالعرض لولده لكونها صفة
لافلاطون الذى هو علة بالذات له واذا تمهد هذا فاقول اولا لا يطلب الكمال علم شئ معرفة العلة
بالعرض على ما حققه المص فى المواضع المذكورة لان العلل بالعرض لشئ واحد يمكن ان تكون غير متناهية
لان العلة بالذات متناهية والعلل بالعرض غير متناهية لانها تقع علينا بلا نهاية على ما قال فى المتن
الخمسين المذكور والامور الغير المتناهية تستحيل ان يكون معلومة لنا لما علمه المعلم الاول فى المتن الخامس
والثلثين من اول الطبيعيات ويطلب العلم الكامل المطلق المحيط لشئ الاشياء التى يرتبط بها وجود هذا
الشئ لان الشئ كما يجد نفسه بالنسبة الى الوجود كذلك يجدها بالنسبة الى العلم على ما قال المص فى المتن
الرابع من ثانى ما بعد الطبيعة ولا يرتبط فى وجوده الى الاشياء التى تقع عليه بالعرض واقول ثانيا
يجب لعلم شئ علما كاملا احاطيا ان يعلم جميع علله الاربع قريبة كانت او بعيدة التى يرتبط هذا الشئ
بها بالذات وجميع محمولاته الذاتية واحواله وجميع قواه وجميع كمالاته واعماله التى تحاط فى قوته
الطبيعية كذا حصل كثير من الفضلاء من كلام توما اقوناتس فى مواضع كثيرة من كتبه وسببه ظاهر
لانه لو لم يعلم بهذا الوجه لا يتم علم العالم ويكون منه شئ غير محاط له ولا يعلم بقدر ما يمكن ان يعلم فلا
يكون محاطا بالعلم الاحاطى فيجب ان يعلم بجميع ما ذكر لو لزم ان يعلم علما احاطيا وانما قيدنا الكمالات
والاعمال بقولنا التى تحاط فى قوة الطبيعية لتخرج الكمالات والاعمال التى يمكن ان ترد عليه بقوة
بحسب قوة تبعية لانها كما توجد على الطبيعة كذلك لا تطلب الاحاطة الطبيعية لهذا الشئ وليس
مرادنا بما قررنا من وجوب علم جميع كمالاته واعماله لعلم شئ علما كاملا احاطيا انه يجب ان يعلم المحيط
جميع كمالات الشئ بالعدد وجميع اعماله كذلك سيما اذا كانت نسبا بل يكفى علم قواه واعماله بالنوع بقدر
ما يمكن ان يمتد تلك القوة مثلا يحيط احد بحادثة اخرى ولا يجب عليه ان يعلم متشخصا جميع الصور والاشكال
الصناعية التى يمكن ان يعملها هو فى مواد جزئية مختلفة فانها يمكن ان تكون غير متناهية بل يكفى ان
يعلم قوته بمرتبتها العالية وكونها سببا لهذا العمل ولغيره وكذا اذا علم احد القوة الباصرة والعاقلة
لزيد مثلا علما احاطيا ليس يجب ان يحيط جميع ابصاراته وتعقلاته فردا فردا ومتفرقة بل يكفى لان
يكون علمه محيطا لو علم اياهما الى درجتهما العليا والموضوع الصورى للبصر الذى هو اللون والموضوع
الصورى للعقل الذى هو الموجود من حيث انه موضوع العقل كذلك من يحيط الهيولى الاولى لا يلزمه
ان يعلم جزئيا جميع الاشياء التى يمكن ان ينقسم اليها المتصل وان يعلم جزئيا جميع الصور الجوهرية التى

يمكن ان يكمل بها الهيولى الاولى بل يصل الى مقصوده لو احاط ماهية الهيولى الاولى ومعنى الصورة
التي بها تكمل الهيولى الاولى وما قلنا يكفي لهذا الشيء والان ننقل الكلام الى بيان العلم الكامل المنحصر
في جنس واحد متعين للعلم ونورد لهذا مطلبين الاول للمعنى الاول للبحث المذكور وهو انه اذا احاط
المعنى الصوري الموضوعي لعلم جميع اجناس العلل الاربع فحينئذ كل من اراد ان يتيقنه تيقنا تاما
في هذا العلم يجب ان يدرك جميع علله الاربع وان لم يحط معنى الموضوع الصوري له جميع اجناس العلل
بل بعضها يكفيه لان يتيقنه تاما ان يدرك هذا البعض فقط مثلا معنى الموضوع الصوري للحكمة
الطبيعية محيط بجميع اجناس العلل الاربع كما هو ظاهر من ثاني الكتاب الثمان فمن اراد ان يتيقن الطبيعيات
تيقنا تاما يجب عليه ان يدرك جميع اجناس العلل الاربع كما اثبته الفيلسوف في المتن السبعين من
الكتاب المذكور ومعنى الموضوع الصوري للرياضيات غير محيط بجميع اجناس العلل الاربع بل
العلة الصورية والمادية كما قال اسكندر الافروديسي وابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوما الاكويناس
فمن اراد ان يتيقنه تيقنا تاما فيكفيه ان يدركه بهذه العلة فقط ويمكن ان يعطي سبب هذين التقريرين
مما قال المصنف في المتن الثالث والعشرين من الكتاب الثاني للفلكيات ان الكامل هو الذي لا يمكن
ترك شيء من الاشياء التي تكون له خارجا عنه بان يقال لو احاط معنى الموضوع الصوري لعلم جميع
اجناس علله الاربع واراد احد ان يتيقنه تاما ولم يدرك جميعها لبقي خارج علمه بعض من اشيائه التي
تكون له فلا يكون علمه تاما واذا لم يحط معنى الموضوع الصوري جميعها بل بعضها وادرك هذا البعض
فقط لم يبق خارجا عن علمه شيء مما يكون له فيكون علمه تاما ويمكن ان يثبت هذا التقرير بان يقال
المسائل الطبيعية لا ينقطع السؤال اللمي ليتيقنها الا اذا ادرك جميع عللها الاربع وانما نتيقن شيئا
اذا انقطع السؤال اللمي فالمسائل الطبيعية انما نتيقن اذا ادرك جميع علله الاربع ويلاحظ ههنا
ايضا البيان اللذان ذكرهما المصنف في المتن السبعين من ثاني الطبيعيات لبيان ان الحكيم الطبيعي لا يكتسب
بجميع العلل الاربع الاول منهما هو ان الفيلسوف الطبيعي ينظر الى الاجسام الطبيعية كيفما توجد والاجسام
الطبيعية توجد بالعلل الاربع فالفيلسوف الطبيعي ينظر اليها بجميع العلل الاربع والثاني ان الفيلسوف
الطبيعي يبحث عن جميع الاشياء التي يسال عنها بالسؤال اللمي ويسال بالسؤال اللمي لجميع العلل الاربع فا
فالفيلسوف الطبيعي يبحث عنها بجميع عللها الاربع وفي سائر العلوم لا يجب طلب العلل التي لم تكن محاطة
في معنى الموضوع الصوري لها فان قلت اذا برهن احد في الحكمة الطبيعية بعلة واحدة مثلا اذا
قال كل مركب من الاضداد يقبل الانحلال يعلم علما يقينيا لانه كلما برهن لشيء يعلم هو يقينا واذا
كان الامر كذلك فلا يجب ان يدرك جميع العلل الاربع فيها قلت نعم هذا المركب يعلمه علما يقينا بحسب
وجه واحد جزئي فقط ولا يعلمه يقينا تاما في جنس العلم الطبيعي لان ذلك المركب الطبيعي الذي
فعل له البرهان قابل طبعا لان يعلم بوجوه اخر وعلل طبيعية اخر بحيث لو لم تدرك لم ينقطع جميع الاسولة
اللمية لذلك المركب فلا يكون معلوما علما كاملا ومطلقا في ذلك العلم ثم اقول العلم الماخوذ من
البرهان بعلة واحدة فقط هو علم كامل من طرف العالم لانه ولد فيه العلم اليقيني لكنه ليس بكامل من طرف
الشيء المعلوم لانه يمكن ان يعلم علما يقينيا ايضا في هذا العلم ببراهين اخر معمولة من علله الاخر و
المطلب الثاني ينظر الى المعنى الاخير للبحث المذكور وهو انه لا يجب تكرار التيقن وحل العلل الى العلة الاولى
المطلقة لكمال تيقن شيء في جنس واحد متعين للعلم بل يكفي لو حللته الى العلة الاولى في هذا الجنس الذي
يلاحظ في المعنى الصوري لذلك العلم وفيما هذا التقرير ظاهر لان الاول ظاهر في الرياضيات
فانه يبرهن فيها ببراهين يقينية بلا رجوع الى العلة الاولى المطلقة التي هو الواجب تعالى والثاني ايضا

ظاهر

ظاهر لانه لا يمكن ان يعلم مفصلا في كل علم الاشياء التي تكون قريبة بلا ادراك المقدمات
الاول لانه كما قال في الكتاب الاول للتحليل الثاني لو علمنا بالاول نعتقد ونعلم اياها ونعتقد
علما واعتقادا زائدا لانه بها نعلم الاخيرة ثم قال فيه ولو لم نكن الاول معلومة لا تكون الاشياء
التي تكون منها معلومة على الاطلاق وعلى التحقيق بل بالتسليم لو كانت هي **الفصل الثالث في بيان
حال الادلة الموردة في الفصل الاول لكل قسم من اقسام البحث وبهذا السبب تبين كم علل ينظر الرياضي
وكم علل ينظر الالهي** دفع الاولين بان المصنف يريد بالمبادي والعلل والعناصر اجناس العلل الاربع
وان ذهب اليه عامة الشراح كما ذكرنا في شرح المتن الاول وايضا لو اشار بالالفاظ المذكورة اليها
ينبغي ان يدرك اذا كانت العلل الاربع مندرجة في معنى الموضوع الصوري كما ذكرنا في المدعى
الثالث ولم يرد بقوله حتى العناصر الانحلال الى العلة الاولى المطلقة بل الى الاولى في مثل هذا العلم
كما ذكرنا في المدعى الاخير لان المراد بالعلل الاول في قول المصنف مما نظن ان نتيقن شيئا حين تدرك
علله الاول الى اخره هي العلل القريبة بلا واسطة كما ذكرنا في شرح هذا القول ودفع هذين الدليلين
مع الثالث ظاهر ايضا من تقريرنا الثالث من ان الاشياء الطبيعية كما توجد بجميع العلل الاربع فكذلك
ينبغي ان يعلمها الحكيم الطبيعي بها اذا اراد ان تعلمها علما يقينيا تاما ومنه يكون ان الشيء كما يجد نفسه
بالنسبة الى الوجود كذلك يجده بالنسبة الى العلم واما الاشياء الرياضية فلا يحيط جميع العلل الاربع
بل العلة الصورية والمادية المجردتين من كل مادة حسية ومن كل حركة وبهذا القيد يخرج العلة الفاعلية
التي تكون منها مبدا الحركة عليها قال المصنف في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات وفي
المتن الثالث من ثالثها وفي مواضع اخر وتابعي عن العلة الغائية الحقيقية لان الرياضي لا يبين ان الدائرة
والمربع يعملان كذا لاجل ان معموليتهما كذا احسن واولى كما نبين في الطبيعيات كون الانسان ذا يد
بانه اذا كان له يد يفعل اعراضه النفسانية اولى وبطريق اسهل وكما نبين في الامور الصناعية كون
بناء البيت وقواعده من مواد صلبة قوية محكمة اولى بان يكون اساسا للجدران الثقيلة والسطح الثقيل
عليهما اولى ولا يبين في الرياضيات ان هذا الشيء يفعل كذلك لان كونه كذلك اولى ولو لم يفعل كذلك
يكون رديا فظهر ان الرياضيات لا تنظر الى العلة الفاعلية والغائية الحقيقية وقد نفى المصنف العلة
الفاعلية والغائية عن الرياضيات في المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة فانه بعد ايراد هذه الشبهة
الى حل ينظر لعلم واحد جميع اجناس العلل ولعلوم كثيرة يورد لاجل التي سببين احدهما عام منطقي
كما قال ابن رشد في ذلك المقام والثاني هو قوله لانه لا تكون جميعها لكثير من الموجودات انتهى اي لا توجد
في كثير من الموجودات جميع اجناس العلل الاربع ويثبت هذا القول بالنسبة الى العلة الفاعلية بقوله
لانه كيف يمكن ان يكون مبدا الحركة في اللامتحركات مبدا باللامتحركات للرياضيات والاعداد
والمثل الافلاطونية المنفصلة يعني ان الرياضيات ليس بمتحركة بوجه ما والعلة الفاعلية يكون للمتحركات
لان الفاعل يكون منه مبدا الحركة فالرياضيات ليس لها فاعل علة ويثبته بالنسبة الى العلة الغائية
بانه ليس لها طبيعة الخيرية لان كل ما هو خير فهو بحسب ذاته ولطبعه غاية وعلة كذا بحيث يصير
الشيء لاجلها ويفعل والغاية والذي يوجد الشيء لاجله ويفعل يكون نهاية لفعل وجميع الافعال
تصير مع الحركة فلا يمكن ان يكون هذا المبدا او ذات خيرا بالذات في اللامتحرك ولهذا لا يبين شيء
ما في الرياضيات بهذه العلة ولا يبرهن فيها اصلا بانه اذا كان كذلك يكون حسنا ولا يكون قبيحا وانما
قيدنا العلة الغائية بالحقيقية لان لها غاية هي نظر الصدق وسنتكلم لهذا البحث مفصلا في الثاني من الثمان
فلننقل الكلام الى الجواب من الادلة المذكورة فنقول يدفع الدليل الثاني المورد لاثبات وجوب معرفة

جميع العلل قريبة كانت او بعيدة الى العلل العليا بردا لكبرى اى قوله وحمل على مباديه هو علم كلى من
علله مبتدئا من العلة السافلة من كل منها منتهيا الى العلة العليا من كل منها لان كل متيقن وان كان
يجب عليه ان يحلل مطلوبه الى مباديه الاول لكن لا الى الاول على الاطلاق بل الى الاول فى هذا
العلم الذى يبحث عنه فيه على ما يظهر من تقريرنا الاخير ومن هذا يظهر الجواب عن الاستدلال
بانه لو كان المبادى غير متناهية لما امكن ان نعلم ذوات المبادى الى اخره ثم نقول فى دفع الدليل
الثانى للنافين لوجوب ادراك جميع العلل لتيقن شى ما يقينا كاملا ان العلماء اتفقوا على ان ما
بعد الطبيعة ينظر الى العلل الثلث الصورية والفاعلية وخصوصا الغائية قال توما اقوناس
فى شرح المتن الاول ان ما بعد الطبيعة يبرهن بالعلة الصورية والفاعلية لا سيما الغائية وكذا
قال البرتوس الكبير وذا دفزا الراهب وربابين فونسيار جنتيس ودريوس وهو ابى الفيلسوف
ذكره فى مواضع كثيرة وفى الفصل الثانى من الكتاب الاول لما بعد الطبيعة وقال فى المتن الثالث
من الكتاب الثالث مما بعد الطبيعة من حيث انه رئيس واشرف بحيث لا يجوز ان تخالفه سائر العلوم
كالخدمة لهذه الغاية والخير لانه لاجل البواقى وهذه ترجمة عين عبارته اليونانية وتقريره ان
ما بعد الطبيعة رئيس العلوم واشرفها بحيث لا يجوز ان تخالفه سائر العلوم كالخدمة لمخدومهم
وكل رئيس العلوم واشرفها بحيث لا يجوز ان تخالفه سائر العلوم التى يخدمونه كالخدمة لمخدومهم هو
لهذه الغاية والخير الذى ينظر اليه فما بعد الطبيعة لهذه الغاية والخير اى ينظر اليه واثبت الكبرى بقوله
لانه لاجل البواقى اى بواقى الموجودات يصير لاجل الغاية والخير يريد انه كما يخدم العلوم نفسها كذلك
موضوعاتها وما بعد الطبيعة رئيس سائر العلوم وحاكمها وسائر العلوم خدامه فموضوعه ايضا
رئيس موضوعات سائر العلوم وحاكمها والغاية والخير هو الذى يكون لغيره لاجله ثم يثبت كونه
ناظرا الى العلة الصورية حيث قال لما بعد الطبيعة يكون العلل الاول ولما يكون معلوما زيادة علم والعلم
الذى يكون للعلل الاول ولما يكون معلوما زيادة علم يكون هو لهذا الجوهر اى ينظر الصورة الجوهرية
فما بعد الطبيعة ينظر الصورة واما كونه ناظرة بحسب وجهه المخصوص وموضوعه الى العلة المحركة او
قل الى العلة الفاعلة فظاهر من ثانى عشر مما بعد الطبيعة حيث يبحث فيه بالقصد عن عقول الافلاك
المحركة واختلفوا فى نظرها الى العلة المادية وسبب الاختلاف هو ان ما بعد الطبيعة لا ينظر الى المادة
بل يجرد الشى عن كل مادة حسية وعقلية والعلة المادية ليست الا نفس المادة فما بعد الطبيعة لا ينظر
الى العلة المادية فبعضهم قسم ما بعد الطبيعة الى علمين احدهما ينظر الى الجواهر المجردة اى الواجب تعالى
والعقول والاخر ينظر الى المقولات العشر والى ما يكون تحتها من الماديات والمركبات وقالوا
ما بعد الطبيعة ينظر الى العلة المادية ماخوذا بالقسم الثانى لا بالقسم الاول وبعضهم وان لم يقسمو
الى قسمين ولكن يلاحظون فيه وجهين بحيث يؤخذ مرة باحدهما كعلم جزئى واخرى بالاخر كعلم كلى
ورئيس جميع العلوم كما بينه المص فى الفصل الاول منا ولنا الفلسفة الاولى ومنه اول التحليل الثانى
فبهذه الملاحظة يقولون ان ما بعد الطبيعة ملحوظا بالوجه الثانى لا ينظر اليها اقول هذان المذهبان
من الاوهام الباطلة والخيالات العاطلة اما كون الاول كذلك فلان الفيلسوف يجعل فى المتن
السابع من رابع ما بعد الطبيعة وفى المتن الثالث من سادسه وفى الفصل الاول من الحادى عشر
منه علما واحدا وهذا الجعل حق فلا يجوز ان يقسمه الى علمين ويثبت الحقيقة بان ما بعد الطبيعة علم
يكون موضوعه الصورى واحدا وهو الموجود من حيث هو موجود بالاتفاق وحققه المص فى الفصل
الاول من حادى عشر مما بعد الطبيعة وكل علم يكون موضوعه الصورى واحدا واحد لا متعدد فما بعد

ثان ما بعد الطبيعة

الطبيعة

الطبيعة واحد لا متعدد ولما كان الموجود من حيث هو موجود شاملا للجواهر المجردة والمقولات
العشر يكون المسائل المتعلقة بهما داخلة فيما بعد الطبيعة واما كون الثانى كذلك فلان ما بعد
الطبيعة الذى هو علم واحد لما كان موضوعه هو الموجود وكان له قوة ان ينظر الى الجميع كما قال المص
فى المتن الرابع من الرابع مما بعد الطبيعة وعلمه فى الفصل الثانى من وله ما بعد الطبيعة ويبحث الالهى
عن الموجود وعوارضه من حيث انه موجود وعن تضاداته من حيث انه موجود كما يبحث الرياضى عن
الكم كما قال فى الفصل الاول من الحادى عشر منه فما الحاجة الى اعتبار وجه اخر جزئى له وان نقول
ان ما بعد الطبيعة ملحوظا بوجه خادم لما بعد الطبيعة ومخدوم له ملحوظا باخر وان نقول انه ملحوظا
بالوجه الاول ينظر الى العلة المادية ثم اقول انما بعد الطبيعة كما ينظر الى الموجودات المجردة عن المادة
كذلك ينظر الى الموجودات المادية والى نفس المادة لكن ينظر اليها بوجه غير مادى يعنى تحت مفهوم
موضوعه الصورى وفى جدبها عنها او قل ينظر اليها من حيث انها موجودة فلا ممانعة بين ان يكون ما
بعد الطبيعة مجردا من كل مادة حسية وعقلية وبين ان يكون ناظرا اليها لانه لا ينظر اليها تحت
مفهومها بل فى تجريده الاعلى وعنه يكون ان هذا التجريد يرفع النظر اليها بالوجه المادى المرعى
فى الحكمة الطبيعية للناظر اليها ولا يرفع ان ينظر اليها علم اعلى بوجه عال غير مادى ومن هذا عرفت
الوجه الذى ينظر به الفلسفة الاولى الى جميع اجناس العلل ووجوب كون النظر اليها بهذا الوجه
لو لزم ان يكون العلم فيها كاملا ثم نقول لو دار الدليل المورد بان الحد يولد العلم الكامل للشى المحدود
من غير ادراك العلة الفاعلية والغائية ان المصنف اجاب عنه فى المتن السبعين من ثانى الطبيعيات
فانه لما حكم فيه بان الحكيم الطبيعى يسلك بجميع العلل الاربع توجه اليه ان الحد الطبيعى يولد علم الشى
المحدود من غير ادراك جميع علله الاربع فالفيلسوف الطبيعى يتيقن بلا ادراك العلل الاربع فاجاب
بقوله وتاتى الثلثة معا فى واحد الى اخره اى ياتى معا العلل الثلثة فى واحد لان الصورة والغاية
امر واحد بالعدد ويسمى صورة من حيث انه يعطى وجود الشى وغاية من حيث انه يحرك الفاعل للعمل
ويتمم التكون والصورة والفاعل متحدان نوعا لان الانسان الوالد والانسان المولود على ما قال
بورفيريوس فى فصل النوع متحدان فى نوع الانسان فاذا كان المادة والصورة فى الحد الطبيعى
تحاط فيه علتان اخريان لانه اين ما تحقق المادة الطبيعية يجب ان تحقق العلل الاخرى ايضا لان
المادة لا يمكن ان تحقق بلا صورة ما والصورة يجب ان تصدر من الفاعل والفاعل لا يفعل الا ان
يحرك من الغاية فينا ، على هذا كل من ينظر فى الطبيعيات الى المادة ينظر فيها البتة الى العلل الثلثة
الاخر فيكون مراد المص بما قال فى ثامن مما بعد الطبيعة من ان الحد يكون بالمادة والصورة
فقط ظاهرا ولو دار الدليل الثالث المصدر بان البرهان يولد اليقين الى اخره انه قد علم مما قلنا
ان من يبرهن بعلة واحدة فقط يتيقن ما برهن عليه تيقنا تاما بهذه العلة ومن جانبه ولا يعلم تاما فى
جنس هذا العلم ومن طرف المعلوم لانه يمكن ان يعلم فيه بعلل اخر ايضا واما رد الدليلين الاخيرين
فظاهر مما ذكرنا لانا نرد على الاول بان الجنس السافل شامل لكل جنس يكون فوقه فالمورد فى حده
الجنس السافل ظاهرا مورد فيه ضمنا الاجناس المحاطة فيه فيكون مدركا لها وعن الثانى بان
التدرج الى المبدء الاول من كل وجه ليس بواجب لما ذكرنا فى المطلبين البحث الثانى فى بيان الاشياء
التى هى اعرف عند طبعها والاشياء التى هى اعرف لنا وفى انه هل لا يتحد الاعرفان اصلا او يتحدان
وفيه فصول الفصل الاول فى بيان المراد من الاعرف طبعا ورد بعض الاراء ذهب بعض شراح
اللاتين من سقاة الفهم والترجمة الى ان الاعرفيات بحسب الطبع هى التى تكون بحيث لو كان الطبيعة علم

ثم انه يكون نسبه ما فقط

بلغ

لفهما وعلها اولا ونقل هذا عن شرح ابن رشد القرطبي والنقل والمذهب باطلان اما الاول
فلعدم وجود المنقول في هذا الشرح الذي نقل عنه وانما قال فيه ما هذه عين عبارته العلل
تكون عرفيات عند الطبع لان الطبيعة تفعل المركبات من العلل ومن بين ان العلل اعرف عندها كما
يكون الترتيب في الاشياء الصناعية مع فاعلها يعني كما يكون العلل اعرف عنده واما المذهب فلان
المص قال بعض الاشياء تكون اعرف بحسب الطبع مطلقا وبلا قيد الطبع بل وكان عالما وايضا ان الطبع
ليس بعالم وليس من شانه ان يكون عالما فلا يكون شيء اعرف له في نفس الامر مع ان اقواله في المتن الثاني
تدل على ان بعض الاشياء اعرف في نفس الامر لا فرضا وذهب بعضهم الى ان الاعرف للطبيعة هو الاعرف
لله تع الذي هو الطبيعة العليا وفاعل الطبايع على رايهم وهذا ايضا باطل لانه تعا لا يعلم بعض
الاشياء مقدما وبعضها موخرا وبعضها ازيد وبعضها انقص بل يعلم جميع الاشياء دفعة وعلى السوية
فالعرفيات طبعا تسمى الاشياء التي تكون اعرف بحسب ذاتها وطبعها ومعروفة بلا شرط فان الطبع
الواقع في كلامه مفعول به غير صريح بتقدير من اي من الطبع اي هي اعرف من طبايعها وذواتها وتميزه
بمعنى بحسب الطبع كما وقع كذلك في مواضع كثيرة من كتبه على ما لا يخفى لمن يتبعها لا مفعول به صريح
للعرفيات بتقدير اللام على ما وقع في اكثر التراجم العربية واللاتينية خطاء ولا مضاف اليه لظرف
مقدر بمعنى عند الطبع كما هو الظاهر من كلام ابن سينا فانه باطل بما مر من ان الطبع ليس بعالم و
العرفيات طبعا بمعنى بحسب الطبع ومن الطبع مقابلة للعرفيات بالنسبة الينا وامارة هذه الدلالة
هو ان المص قد سمى في المتن الثاني الاشياء التي سماها فيه اولا عرفيات طبعا عرفيات على الاطلاق
اي في نفسها وبلا نسبة الينا وبهذا المعنى سماها معروفات طبعا في الفصل الثاني من اول الخلاق
وفي الاول من التحليل الثاني وفي المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر كثيرة فان
قلنا ان موجودات تكون اعرف بحسب الطبع قلت قال ثوما اقوينا تس هي التي يكون لها وجود اكثر لان
كل شيء يعلم بقدر ما يكون موجودا وما يكون وجودا هي التي يكون لها وجود اكثر ازيد وجودا هي التي
يكون ازيد بالفعل تقريره كلما يكون ازيد بالفعل هو ازيد وجودا هو اعرف بحسب الذات والطبع
فقط فكلما يكون ازيد بالفعل هو اعرف بحسب الذات والطبع فقط فما هو اعرف بحسب الذات
والطبع فقط هو ما يكون بالفعل ويمكن ان يثبت هذا الراي ايضا بان يقال ما هو ازيد بالفعل
هي الموجودات المنفصلة على ما قال المص في المتن الخمسين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة والموجودات
المنفصلة هي اعرف بحسب الذات والطبع لانها اظهر الكل كما قال المص في اول الكتاب الثاني مما بعد
الطبيعة فما هو ازيد بالفعل هو اعرف بحسب الذات والطبع فما هو اعرف بحسب الذات والطبع هو ما يكون
ازيد بالفعل بخلاف ما هو اعرف لنا فانه ما هو بالقوة ازيد لانا نسلك لتحصيل العلم من القوة الى الفعل
واستدل عليه بان جميع المحسوسات والماديات معلومات بالقوة فقط على ما قال المصنف في المتن
السادس عشر من ثاني كتب النفس والمعلومات بالقوة هي اعرف لنا فالمحسوسات والماديات اعرف لنا
وايضا المحسوسات والماديات مبداء علمنا وكل مبدء علمنا اعرف لنا فالمحسوسات والماديات اعرف
لنا اقول ما قال من ان الموجودات التي تكون اعرف بحسب الذات والطبع فقط هو ما يكون ازيد وجودا
وازيد بالفعل ليس بصادق على الكلية اما اولا فلان الهيولى الاولى اعرف بحسب الذات والطبع لانها
علة وكل علة اعرف بحسب الذات والطبع من معلولها لان ترتيب الطبع وحركته من العلل الى المعلولات
فالهيولى الاولى اعرف بحسب الذات والطبع مع انها ليست ازيد وجودا بل اقل وجودا وليس بالفعل بل بالقوة
الخذاتها كما قال اقوينا تس هذا في مواضع كثيرة من تصانيفه وهذه عبارة الهيولى الاولى لا توجد في نفس

وكل ما هو ازيد وجودا

ازيد معروفا

الامر بالذات لانها ليس بموجودة بالفعل بل بالقوة فقط وكما قال الفيلسوف في المتن التاسع والسبعين
من هذا الكتاب من ان الهيولى تكون لا موجودة بالعرض وجوهرا بوجه ما وقريبا منه واما
ثانيا فلان الهيولى الاولى من تقسيم المركبات والمختلطات الى اجزائها كما يظهر مما قال المص في المتن الثالث
والاشياء التي تنتقل اليها من المركبات والمختلطات هي التي تكون اعرف طبعا على ما تبين من المتن الثالث
فالهيولى الاولى تكون اعرف طبعا مع انها ليست بازيد وجودا وازيد بالفعل فلزم بالضرورة
ان لا يكون قوله المذكور صادقا على الكلية واما ثالثا فلانه لو كان كل ما هو ازيد وجودا و
بالفعل اعرف بحسب الطبع لكانت الاجسام المركبة من الهيولى والصورة الجوهرية اعرف منهما بحسب
الطبع لانها ازيد وجودا وبالفعل منهما قطعا لكن التالي باطل لان العلل اعرف من المعلول
بحسب الطبع فكذا المقدم واما رابعا فلانه لو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف بحسب
الطبع لكان بسبب التقابل كل ما هو اقل وجودا وبالفعل اعرف لنا ولو كان كل ما هو اقل وجودا
وبالفعل اعرف لنا لكانت الهيولى الاولى اعرف لنا لانها اقل وجودا وبالفعل بل لانها ليست بالفعل
اصلا فلو كان كل ما هو ازيد وجودا وبالفعل اعرف لكان الهيولى الاولى اعرف لنا والتالي باطل
فكذا المقدم واما خامسا فلانه لو كان كل ما هو ازيد بالفعل والوجود اعرف بحسب الطبع لكان
المحسوسات والماديات التي حكم عليهما اقوينا تس بانها اعرف لنا اعرف بحسب الطبع ايضا لانها ازيد
بالوجود والفعل قطعا لانها جواهر اول وموجودات بالذات تامة ومحركة للحواس كما قال المص
في المتن الستين من الكتاب الثاني للنفس والتالي باطل عنده لان ما هو اعرف لنا ليس باعرف
طبعا فكذا المقدم فثبت ان قوله المذكور ليس بصادق على الكلية وذهب الى راي اقوينا تس كثير
من الفضلاء من تلاميذه وغيرهم فبعضهم بينوا المقام بعين عبارته وبعضهم كرها بين فقرتين جنس
بعبارة اخرى قالوا ان ارسطو سمى في الابتداء الاشياء التي تكون اكمل اعرف طبعا لكن لا باخذها
اكمل بالكلية وعلى الاطلاق بل باخذ فقط الاشياء التي تكون في الترتيب كليات اقل بالنسبة الى
كليات ازيد وعين بعض اخر منهم روبس ان الاعرف طبعا هي الاشياء التي تكون اولا في التكون
والتي تكون اقدم في غرض الطبع وقصده والاشياء التي تكون اقدم في غرضه وقصده هي التي
تكون اكمل لان الطبيعة تطلب الاكمل دائما كما يظهر في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للحيوانات
وفي مواضع اخر من كتب المص فيا تعجب من العلامة بقلس فانه مع غاية كماله وتدقيقه اخطاء ههنا
مع انه بذل جهده لتحقيق المقام فانه قال ان الاعرف طبعا والاعرف لنا يفترقان دائما بالفعل
لان امرا واحدا يقال اعرف لنا من حيث انه يقع تحت الحس ازيد ويقال اعرف طبعا لانه يكون اول
مطلقا من طبعه ومن حاله اما بالمبداء والاصل وبالقصد وسلك بنداسس الى طريق اخر وزعم
ان الاعرف طبعا هي الاشياء التي تكون اعرف بالتعريف الذي ينظر الى ماهية الاشياء وحقيقتها
ولهذا قال فلا يقال شيء معروفا طبعا لانه يعلمه الطبع بل لانه معروف بحسب ترتيب الطبع المعطى
من العلل الداخلة اما خارجيا ومحسوسا يعني معلولا مركبا لان طبيعة الاشياء تقتضي علما تاما لا يحصل
الا بقوة التعريف فهي بهذا الوجه سماها المص معروفا بحسب التعريف الى اخر ما قال ورد هذه الاراء
لما كان يقتضي تطويلا في الكلام اكتفينا فيه ببيان الواقع للحق فانه يكون بنفسه راد الغير فلنبينه
باذن الله تعا **الفصل الثاني في بيان البحث المذكور وتحقيق العرفيات لنا والعرفيات بالطبع** اعلم
اولا ان الاعرف طبعا يقال ايضا متقدم طبعا والمتقدم طبعا قسمان متقدم طبعا تقدم المبداء
والطريق والتكون ومتقدم طبعا تقدم الغاية والمقصود والغرض وهذان القسمان متقابلان

لان المتقدم تقدم الغاية متاخر في الوجود دون المتقدم تقدم المبدا، وانما انقسم اليهما لان الطبع
يمكن ان ينظر بوجهين الاول من حيث انه يفعل لاجل الغاية على ما برهن عليه المص في المتن الخامس والسبعين
من ثاني الطبيعيات والغاية تسمى بهذا الوجه اقدم طبعا لان الغاية في كل شيء يطلبها الفاعل اولا
ويحرك للفعل كما بينه المص في المتن التاسع والعشرين من ثاني الطبيعيات ولهذا قال في المتن الثالث
من خامس ما بعد الطبيعة ان العلة الغائية اعلى سائر العلل وغايتها وما يطلبها الطبع الذي هو فاعل
او كامل لانه يطلب في اعماله الشيء الذي يكون خيرا على ما قال المص في المتن الرابع والثلثين
من ثاني الفلكيات وفي مواضع اخر وبهذا المعنى اخذ المص المقدم طبعا في المتن الثامن والخمسين
والخامس والسبعين من ثامن الطبيعيات وفي المتن الثاني عشر من الكتاب الاول للفلكيات وفي
المتن الثالث والعشرين من الثاني منها حيث قال فيها المتقدم طبعا يكون كاملا في الاكامل وكذا
اخذ بهذا المعنى في المتن الثامن والخمسين من ثامن الطبيعيات وفي الفصل الاول من الكتاب
الثاني من اقسام الحيوانات حيث قال الاشياء التي تكون متاخرة في التكون تكون اقدم طبعا وما
يكون اقدم طبعا هو متاخر في التكون فبناء على هذا المعنى قال في المتن الخامس عشر من تاسع ما بعد
الطبيعة ان الرجل متاخر من الصبي بالتكون ومتقدم منه طبعا وقال في المتن السابع من الكتاب الثاني
من كتاب الكون والفساد ان الباصرة والمبصر متقدم من اللامسة والملموس مع انه يظهر من المتن التاسع
عشر من ثاني كتاب النفس والفصل الاخير منه ان اللامسة تكون في جميع الحيوانات اقدم من سائر الحواس
والثاني ينظر من حيث انه فاعل والطبع الملحوظ بهذه الحيثية يتحرك في اعماله من اللاكاملات
الى الكاملات اي من البسائط الى المركبات ومن العلل الى المعلولات وبهذا الوجه يسمى البسائط
والعلل التي هي متقدمة بالمبدئية والتكون متقدمة طبعا واعلم ثانيا ان المتقدمة بالمبدئية
قسمان احدهما هي الاشياء التي يتكون من تركبها المركبات كالمادة والصورة والقوة والفعل و
الجنس والفصل التي يتركب منها جميع الاجسام الطبيعية والمابعد الطبيعية والمنطقية وتسمى
هذه متقدمات في التكون المركبات منها والثاني هي الاشياء التي يرتبط بها الاجسام الحادثة ارتباطا
ما وهي الاشياء الدائمة الوجود والمرتبط بها الفاسدات وهذه الاشياء وان لم تكن داخلة في
تركيب شيء لكنها تكون متقدمة من طبعها بحيث يتعلق منها الحوادث على ما قال المص في المتن التاسع
عشر من تاسع ما بعد الطبيعة واستخرج مما سبق ان البسائط التي تتقدم بالمبدائية تكون على ضربين
بعضها تسمى بسائط لعدم تركبها وبهذا الوجه تسمى الهيولى والصورة والعناصر بسائط لعدم
تركبها من امور اخر بل تتركب المركبات منهما لانه قد برهن المصنف ان البسائط متقدمة من المركبات
وبعضها تسمى بسائط لكونها مجردة عن الهيولى وبهذا الوجه نقول للعقول صورا بسيطة وبهذا
المعنى قال ابن رشد القرطبي في شرح الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة البسيط ليس في المادة
اصلا واذا عرفت هذا فاقول اولا ان العرفيات طبعا التي وضعها المص في مقابلة العرفيات
لنا هي الاشياء التي تكون متقدمة بالمبدائية اعني هي البسائط بضربيها وليست الاشياء
التي تكون متقدمة بالعرض والقصد اما الاول فظاهر مما قررنا انفا ويثبت ايضا بالنظر الى
القسم الاول البسائط بان كونها متقدمات بالمبدئية التي يتكون من تركبها المركبات معلومات
طبعا معلوم من المتن الثاني والثالث فانه عين في المتن الثاني انه يجب علينا ان نسلك من اللاظاهرات
بحسب الطبع والظاهرات لنا الى المظهريات والعرفيات بحسب الطبع ثم قال في الثالث ان المعلومة
والظاهرة لنا اولا المخلطات زيادة اختلاط ثم يصير العناصر والمبادي معلومة منها للمقسمين

ايضا التكون

لها وكذا عين سلوكنا في المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال يكون العلم للكل من اقل المعلومات
طبعا الى ازيد المعلومات طبعا وصورة القياس هكذا المبادي والعناصر المعلومة لنا بعد المخلطات
حين تقسيمنا اياها اعرف طبعا على ما علم من المتنين المذكورين والمبادي والعناصر متقدمة بالمبدئية
فالاعرف طبعا هي المتقدمات بالمبدئية وايضا قد اثبت المص وجوب تركب الحد من العرفيات طبعا
في الفصل الثالث من سادس الجدل بانه يجب ان يتركب من الجنس والفصل فانه يفهم من هذا الكلام انه يريد
ان الجنس والفصل الذين هما يكونان مبدا المركب منهما اعرف طبعا واقدم طبعا بالمبدئية ثم قال في الموضع
المذكور لان ما يكون متقدما هو اعرف على الاطلاق من الذي يكون متاخرا كالنقطة من الخط والخط من
السطح والسطح من الجسم وكالوحدة من العدد والحرف من الكلمة وصورة البرهان ان العلل والبسائط
اعرف طبعا والعلل والبسائط متقدمة طبعا بالمبدئية فالاعرف طبعا هي المتقدمة طبعا بالمبدئية
ويثبت بالنظر الى القسم الثاني للبسائط التي هي الموجودات المجردة بان يقال البسائط المجردة
اعرف بحسب الطبع لما يظهر من كلام المص في الفصل الثاني من ثاني ما بعد الطبيعة حيث قال هي في
الجواهر المجردة اظهر الجميع ولما قال افرقنا ان البسائط اعرف طبعا والبسائط المجردة متقدمة طبعا
بالمبدئية لما قال المصنف في المتن السابع عشر من تاسع ما بعد الطبيعة كما مر ولما قال افرقنا بعد
ما قال البسائط اعرف طبعا واقدم تقع في علومنا بالمتاخر ومن ثمة لا نعرف المبادي الاول والطبائع
الا بالمتاخرات ونعرف من هذا البيان الذي نفهم منه مراد المصنف من المتن الثاني عشر من اول
التحليل الثاني الذي تحير في فهمه جميع انواع عقول المشائين حتى لم يفهمه الى احد لان حتى فهمه ان
جميع المتقدمات طبعا بالمبدئية التي هي البسائط مطلقا تليق ان تسمى بالكليات بالسببية اما تسميته
البسائط المجردة كذلك فمتفق عليه بين الحكماء وبينوا وجهه بانها علل في نفس الامر للموجودات
الجسمانية فان الواجب تعالى وسائر المجردات عللها واما تسمية مبادي الاجسام الطبيعية وعناصرها
اعني الهيولى والصورة الجوهرية اللتين تكونان متقدمتين بالمبدئية وبسيطتين وعرفيتين طبعا
بالكلي بالسببية فابينه بان لهما معلولات كثيرة غير متناهية وكل ما يكون له معلولات كثيرة غير
متناهية كلي بالسببية فالهيولى والصورة الجوهرية كليتان بالسببية والصغرى مبينة بما قال الفيلسوف
في المتن الثاني والاربعين من اول الطبيعيات انهما الشيئان اللذان يكون جميع الاجسام منهما وكذا
الجنس والفصل كليان بالسببية لهذا الدليل لانهما باجتماعهما يحصل اشياء كثيرة وهذه المذكورات
اراد المص بلفظ الكليات الواقع في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني حين سمى الكليات والبعيدات
عرفيات بحسب الطبع ووضعها فيه مقابلة للاشياء التي تكون اعرف لنا لزيادة قربها منا حيث قال
واقول للاشياء التي تكون اقرب الى الحس اقدم واعرف بالنسبة الينا وللبعيدة اقدم واعرف على الاطلاق
والبعيدات غالبا هي الكليات والقريبات الجزئيات وهما متقابلان فالقريبات من الحس والمادة
والمظهريات لنا هي المركبات والمعلولات والجزئيات كما عرفت فالعرفيات على الاطلاق وبحسب الطبع
هي البسائط التي عينا انها اعرف طبعا وهما متقابلان اذ البسائط ابعد من حسنا جدا اليس الواجب تعالى و
العقول بعيدين من علمنا واليس الهيولى الاولى التي لا نعرفها الا بالمقايسة والاضافة بعيدة منه
واليس الصورة الجوهرية التي لا يصل اليها حس بعيدة منه كما بين في الخامس والستين من ثاني كتاب النفس
فظهر الجزء الاول مما ادعينا اعني ظهر ان العرفيات طبعا هي المتقدمات طبعا بالمبدئية اي البسائط
بكلا ضربيها واما الثاني اعني عدم كون العرفيات طبعا الاشياء التي تكون متقدمة في غرض الطبع
وقصده فلان المتقدمات طبعا تقدم الغرض والقصد هي هذه المركبات الجزئية والمعلولات والمحسوسات

لان الطبيعة تقصد ان توجد الجزئيات لاجل حفظ الانواع قال الفيلسوف في المتن الرابع والثلثين
من ثاني كتب النفس العمل الطبيعي الكامل الذي يكون في جميع ذوي الانفس الكاملات واللاناقصات
واللامتكونات تكونا اتفاقيا هو جعل الغير كيفما يكون هو لان جعل الغير مثل نفسه الحيوان حيوانا
والنبات نباتا حتى يكون ذا حصة من الدوام الالهي بقدر ما تقدر لان الجميع يطلب هذا ولاجله
يفعل جميع ما يفعل بالطبع انتهى وهذه المركبات والمعلولات وجميع المحسوسات عرفيات لنا كما بيناه
والعرفيات طبعا ليست هي العرفيات لنا فليست هي هذه المركبات الجزئية والمعلولات والمحسوسات
ومنه نرى فساد ما قال العلماء المشهورون ان العرفيات طبعا هي المتقدمات طبعا تقدم العرض والمقصد
واقول ثانيا ان العرفيات لنا هي هذه المركبات والمعلولات والجزئيات والمحسوسات كذا علمنا المصنف
مفصلا في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني حيث قال لانه ليس الاقدم طبعا والينا واحدا ولا
الاعرف على الاطلاق والاعرف لنا لكن اسمى الاشياء التي هي اقرب من الحس اقدم الينا واعرف لنا
والاشياء التي هي اقرب الينا هي هذه المركبات والمعلولات والجزئيات والمحسوسات واسمع بيانات
الفيلسوف لانه قال بعد هذا الاشياء التي هي اقرب من الحس هي هذه الجزئيات ويفسر هذه الجزئيات
في المتن العاشر من ثالث كتب النفس حيث قال فتميز بالحس الحار والبارد وسبب هذه هو هذا اللحم وسببه
ظاهر فان علمنا ينشاء من الحواس التي هي للجزئيات الموجودات بالذات كما يظهر من المتن الستين من ثاني
كتب النفس وبما قررنا ظهر حقيقة العرفيات طبعا والعرفيات لنا **الفصل الثالث في بيان الطريق** بلغ
التي يتوصل منها الى العلوم اعلم ان طريق العلم والحركة فيه اثنان الاول من ذوات المبادي والمعلولات
وقد اظهر المص تردد او قبله افلاطون في انه من اي طريق وحد نسلك ونتحرك لان نعلم الاشياء
حيث قال في الفصل الثاني من الكتاب الاول من الاخلاق لا يكن مخفيا علينا الفرق بين الابحاث
التي تكون اما من المبادي او اليها لان افلاطون كان يشتبه فيه ويسئل بانه ايكون الطريق من
المبادي ام اليها ثم وضع الفرق قائلا ان بعض الاشياء يكون اعرف لنا وبعضها مطلقا وتاما فبين
طريق السلوك والحركة ظنا وقال فلعل البدء يكون لنا من الاشياء التي تكون اعرف لنا وقال ههنا
في المتن الثاني بلا ظن وعلى الاطلاق لكن الطريق الفطري اي طريق الحركة والسلوك من العرفيات
والظهريات لنا انتهى ويكون بجداء هذين الطريقين سلوكنا وحركتنا في العلوم على وجهين احدهما
فطري لنا والثاني كسبي مفيد للعلم اليقيني والسلوك الفطري في العلوم يكون من ذوات المبادي
الى المبادي ومن المعلولات الى العلل ومن المركبات الى البسائط ومن المحسوسات الى غير المحسوسات واذا
كان كذلك يكون حركتنا من العرفيات لنا الى العرفيات طبعا والسلوك الكسبي المفيد للعلم اليقيني
يكون بعد وجداننا واداكنا المبادي والعلل والبسائط وغير المحسوسات من المبادي الى ذوات
المبادي ومن العلل الى المعلولات ومن البسائط الى المركبات ومن غير المحسوسات الى المحسوسات واذا كان كذلك
تكون موافقين للطبع في تلك الحركة فيكون حركتنا المفيدة للعلم اليقيني من العرفيات طبعا الى العرفيات
لنا وفي هذا يتحقق السبب الصادق للعلم اليقيني كما مر وهذا الطريق اختاره المص في كتبه كما لا يخفى
على المتتبع فيها والان نعرف وجه تسمية المص الطريق في المتن الثاني فطريا وهو فرقه عن
الطريق الذي نحصله بالصنعة والجهد ونعرفه ما قال في الفصل الثالث من سادس الجدل
من ان الانسان قد ينظر بحالة الفطرية وقد ينظر من حيث كونه محلى بالعلم والانسان المنظور بالحال
الاولى يكون المحسوسات والمركبات اعرف له من غيرها وعلى هذا يكون الجسم اعرف له من السطح وهو من
الخط وهو من النقطة وليس الامر كذلك في الانسان الملحوظ بالحال الثانية فان الانسان العالم من

حيث

من حيث انه عالم يكون مصورا بالطبع فيتحرك في انظاره كما يتحرك الطبع مثلا يتحرك من النقطة الى الخط
ومنه الى السطح ومنه الى الجسم وبالجملة مما هو اعرف طبعا الى الاعرف لنا او قل للكثيرين كما قال في الفصل
المذكور او قل الحل فرد كما قال في الفصل العاشر من سابع ما بعد الطبيعة يعني الى الاعرف لجميع الناس
عالما كان او جاهلا وكلمات المص المذكورة في الفصل الثالث المذكور وان كان قد علم بعضها مما
تقدم لكن لما كانت مثبتة لكلا الدعويين لنا وموضحة لحالي الانسان وحركته ناسب ان نذكرها
بتمامها فاقول قال المصنف فيه لانه مما يكون متقدما هو اعرف على الاطلاق مما يكون متاخرا كالنقطة
من الخط والخط من السطح والسطح من الجسم وكما ان الوحدة اعرف من العدد لانها اقدم ومبدء كل عدد
وكذا الحرف من الكلمة لكن قد يقع خلافه في علمنا لان ما يكون جسما يقع تحت الحس ازيد مما يكون سطحا وما
يكون سطحا ازيد مما يكون خطا والخط من النقطة لان جميع افراد هذا القسم معلوم للكل لانها الكل
واحد وافراد القسم الاول تكون معلومة بالعلم الدقيق الكامل وان كان الجهد في ان نفهم ونعلم الامور
المتاخرة من المتقدمة لانه اوفق للعلم لكن الى اخره فعلى هذا الوجه تكون الحركة الفطرية من العرفيات
لنا الى العرفيات طبعا ثم يكون الحركة الكسبية المفيدة للعلم اليقيني من العرفيات طبعا الى عرفياتنا
وقد اورد المص نظير الهذا في المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال الحركة الى الاعرف سعي
حسن لانه اذا كان كذلك يكون العلم في الكل مما هو اقل معلوما طبعا الى ازيد معلوما وهو واجب
فكما نجعل الاعمال التي هي حسنة على الاطلاق بحيث يكون خيرا للكل من حيث هو كل من الاعمال
التي تكون خيرا لكل واحد على الانفراد كذلك نجعل الاشياء المعلومة طبعا معلومة لك مما هو عرف
لك انتهى واذا ضبط معرفة الامور المتقدمة والعرفيات لنا بالحواس لا ينبغي الاستقرار فيها بل يجب
ان نؤدي بها الى خزانة العقل المشترك حتى يوجد فيها ما يكون اعرف طبعا ويكون معلومة لنا ثم نتحرك منها
بالحركة الكسبية المفيدة للعلم اليقيني ونستنتج من الاقدم عرفيا لنا فان قلت لم صار هذه الحركة
واجبة قلنا لان الامور التي يكون معلومة لكل فرد اولا عنده تكون كثيرا ما اقل معلوما وتكون
حصتها من الوجود اقل ولا تكون ذوات حصة منه اصلا وكذا اجاب الفيلسوف في المتن العاشر
من الكتاب المذكور فعلى هذا يكون عرفيا لنا معروفات ضعيفة لان الحواس تغلط كثيرا والجزئيات
متغيرة دائما ولهذا تكون حصتها من الوجود اي الصدق اقل ولا تكون ذوات حصة منه اصلا ولما
فسرنا الوجود بالصدق لان العلم اليقيني لانه هو المراد ههنا كما قال اسكندر الافروديسي والا فكيف
يكون عرفيا لنا التي هي المركبات والمحسوسات التي هي موجودات تامة في الخارج اقل موجودا ولا موجودا
اصلا **الفصل الرابع في انه هل لا تتحد دائما العرفيات لنا والعرفيات طبعا او قد تتحدان** معنى هذا
المستفهم هو ان جميع الاشياء التي تكون اعرف طبعا هل يكون دائما اقل معلوما لنا وان جميع الاشياء التي علما مطرباه
تكون اعرف لنا هل تكون دائما اقل معلوما طبعا او يكون بعض الاشياء اعرف لنا ومن طبعها ذهب بعض
العلماء مثل يوانس في شرحه لهذا الكتاب وبصولومناوس في تحريراته على المتن الثاني وبندا دس في شرح
المتن الثاني وماكسترسوتي بن في شرحه للمتن المذكور وتوميرجنس في هذه المقدمة ودويس الذي
هو اكبرهم الى ان بعض الاشياء يكون اعرف لنا ومن طبعها وهذا واقع في الامور الرياضية والطبيعة
واستدلوا على دعويهم باقوال المصنف فانه بعد ما قال في الفصل الثالث من سادس الجدلات
ما يكون متقدما هو اعرف طبعا من الموخر كما ان النقطة متقدمة على الاطلاق من الخط وهو من السطح
وهو من الجسم والوحدة من العدد والحرف من الكلمة حكم حكما جزئيا وقال لكن قد يقع خلاف في علمنا
ليفيد انهما قد تختلفان وقد تتحدان وانه قال في المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة ان الامور

التي تكون معلومة لكل فرد واولى عندنا تكون كثيرا اقل معلوما وتكون حصتها منا لوجود اقل ولا تكون ذوات خصة منه اصلا وهو يفيد انها قد لا يكون اقل معلوما وانه يفهم من المتون الخمسة المذكورة ان الكليات اعرف لنا فلذلك يجب السلوك منها وعين في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من التحليل الثاني ان يكون ما هو اعرف لنا هي الاشياء القريبة من الحس وان يكون ما هو اعرف طبعا الذي يكون بعيدا من الحس اي الكليات والمجردات فيكون الكليات اعرف لنا وطبعا هذا ما ذهب اليه هؤلاء وانا اقول لا يكون في الامور الطبيعية ما هو اعرف لنا معرفة فطرية وما هو اعرف طبعا امرا واحدا اصلا ولان تعرف حقية ما قلنا ينبغي ان تتذكر ما مر منا ان الانسان ينظر بحاله الفطرية واللاكمال الذاتي اذ كان نفسه الناطقة كاللوحة الساذجة ثم يبتداء ان يكتسب العلم وهذه الحال اي معرفته بلا اكتساب تسمى فطرية وينظر بالعلم والكمال اذا اكتسب العلم بالجد والسعي ويسمى هذا العلم اكتسابيا ويقينيا للعلم وهذا العلم ليس بمقصود فيما ادعينا لان الامور الحاصلة بالجد والسعي تكون كثيرا ما اقدم و اعرف لنا وطبعا معا لانا حال كوننا متحلية بتلك الحال متيقنين من العلل الى المعلولات ومن المبادي الى ذوات المبادي ومن المقدمات الى النتيجة فتكون العلل والمبادي والمقدمات اقدم واعرف لنا في تلك الحال وهي بعينها اقدم واعرف طبعا فيكون ما هو اقدم واعرف لنا في حالنا الكسبي هو اقدم واعرف طبعا امرا واحدا قطعا ولانا في تلك الحال نتحرك من البرهان الصادق يكون من الجهة الاولى اللاذي الواسطة القدمى العرفي ومن علل النتيجة على ما قال المص في اول التحليل الثاني واشار الى هاتين الحركتين ايضا ابن رشد القرطبي حيث قال في شرحه لو وقع ان يكون المعلوم عندنا معلوما عند الطبع تكون حينئذ البراهين المعطاة في هذا العلم براهين العلل والوجود وان وقع ان لا تكون المعلومات عندنا معلومات عند الطبع وهي لا تكون متقدمة بالوجود بل متاخرة يكون البراهين المعطاة في هذا العلم من عداد العلامات لا براهين مطلقة انتهى فانه اشار في هذا القول الى انه يكون في العلم الطبيعي حركتان وكذا برهانان احدى الحركتين في برهان العلة والوجود اي في البرهان من الاقدم والعلة ومن الذي يكون وجوده اول وقل بعبارة واحدة من الاظهر طبعا واشار الى ان هذه الحركة تكون من المعلومات لنا وطبعا لكن هذه المعلومات ليست بمعلومات علما فطريا لانه لا نعلم بالعلم الفطري العلل والمبادي بل علما كسبيا والاخرى منهما في البرهان من العلامة اي من المعلول والمتاخر وهذه الحركة تكون حين نتحرك من العرفيات لنا لا طبعا وهذه هي حركة علمنا الفطري وقد بينا هذا في الفصل السابق بما قال المص في الفصل الثالث من سابع الجدل لما ادعينا هو راى المص ايضا فانه قال في المتن الثاني مطلقا وكليا لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا الى اخره وانما ذكر هذه القضية على الاطلاق لان مراده من المعلومات هي الامور الطبيعية كما هو المناسب للمقام وقال في هذا المتن فيجب علينا ان نتحرك بهذا الطريق من اللااظهريات طبعا والظهريات لنا الى الظهريات والعرفيات طبعا ولو امكن ان تكون المعلوم لنا والمعلوم طبعا امرا واحدا لزم ان يكون حركتنا من شيء واحد معين اليه بعينه وهو باطل قطعا وكان قول الفيلسوف هذا يا فزعم بعض المتاخرين الذين منهم رايا ركس عدم كون هذه القضية كلية بل جزئية بمعنى انه ليس كل ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف لنا وبالعكس بل بعض ما يكون اقدم واعرف طبعا يكون اقدم واعرف لنا لانه ما قال المص لان المعلومات لنا وعلى الاطلاق ليستا امرا واحدا مسا ولقولنا ليس كل معلومات لنا يكون معلومات طبعا ولهذا لم يقل لا يمكن ان يقع هذا اصلا بل قال لا يقع دائما ان يكون المعلومات طبعا والمعلومات لنا امرا واحدا كما قال الذا بارليس وفرانجسقس بقولومناوس باطل وايضا زعم هؤلاء فخالف الظاهر الكلام الفيلسوف فان

والبرهان الصادق

علما فطريا

معنى قوله ليست المعلومات لنا وعلى الاطلاق امرا واحدا ليس الا ان معلوماتنا امور والمعلومات طبعا امور اخر هكذا شرح كلامه شراحه المعتبرون قال يحيى النحوي بعد ما فرق المعلومات لنا والمعلومات طبعا ينبغي ان نستعمل الوجه الثاني للبرهان لتحصيل مبادي الاشياء ونأتي من الاشياء التي تكون متاخرة طبعا الى عللها لانه قال دائما يكون المتقدمات والظهريات طبعا متاخرة واقل معلوما لنا والتي تكون اقدم واظهر عندنا تكون متاخرة ولا اظهر طبعا هل تسمع قوله دائما يكون المفيد لكلية كون المتقدمات والظهريات طبعا متاخرة واقل معلوما لنا وكون ما هو اقدم واظهر عندنا متاخرا ولا اظهر طبعا المفيدة للافتراق الكلي بين ما هو اقدم واظهر طبعا وبين ما هو اقدم واظهر لنا وقال ابن رشد القرطبي ولما بين طبيعة البرهان الذي يستعمله ههنا اعطى سببه وقال لان الاشياء التي تكون معلومة عندنا الى اخره يعني ان السبب في وجوب كون الطريق التي يذهب بها في هذا العلم من الاشياء المتاخرة في الوجود الى الاشياء المتقدمة فيه هو ان الاشياء التي تكون معلومة عندنا في الاشياء الطبيعية ليست الاشياء التي تكون معلومة على الاطلاق اي طبعا وهذا مخالف لما في الرياضيات لان التي تكون معلومة فيها على الاطلاق وتكون عللا ومتقدمة في الوجود تكون معلومة عندنا انتهى وكذلك قال غيرهما من الشراح المعتبرين لا اذكر قولهم لاتحاد ما لها مع ما قلنا ونقلنا بل نعود الى كلام المص فانه عين في المتن الثاني عشر من اول التحليل الثاني ان لا يكون شيء من القدميات والعرفيات طبعا اقدم واعرف لنا حيث قال لان القدميات والعرفيات قسمان لان الاقدم طبعا ليس باقدم عندنا ولا الاعرف طبعا اعرف لنا وهذا يثبت من بيانه فانه قال بعد هذا ان القدميات والعرفيات عندنا هي التي تكون اقرب من الحس والقدميات والعرفيات على الاطلاق هي التي تكون ابعد منه ثم قال مبينا لهذه ان البعيدات من الحس زيادة بعد هي الكليات زيادة كلية والقريبات هي الجزئيات فهما متقابلان ولا يمكن ان تكون البعيدات من الحس زيادة بعد والقريبات منه امرا واحدا ولا الكليات والجزئيات كذلك امرا واحدا ولا الامران المتقابلان كذلك امرا واحدا فلا يمكن ان يكون الاقدم والاعرف لنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية والاقدم والاعرف طبعا فيها امرا واحدا ونستدل على ما ادعينا بان المتقدمات والعرفيات طبعا هي المبادي والعلل والبسائط وقل هي المتقدمات بالمبدئية كما مر غير مرة والمتقدمات والعرفيات عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية ليست المبادي والعلل والبسائط وقل ليست هي المتقدمات بالمبدئية بل ذوات المبادي والمعلولات والمركبات وقل هي المتقدمات في قصد الطبع كما مر غير مرة فالمتقدمات والعرفيات طبعا ليست هي المتقدمات والعرفيات عندنا معرفة فطرية في الامور الطبيعية والا لزم ان يكون المبادي عين ذوات المبادي والعلل عين المعلولات والبسائط عين المركبات وهو مستحيل قطعا فان قلت قال زبا رلس ان الاعرف لنا والاعرف طبعا ليسا بمتقابلين بل مختلفين فيمكن ان يكون شيء اعرف لنا وطبعا معا ويستدل عليه بانه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا واذا كان كذلك يكون من حيث انه علة اعرف طبعا ومن حيث انه محسوس اعرف لنا وايضا قد قال زونيس قد يقع بسبب اختلاف الاسباب ان يكون بعض الاشياء اعرف لنا وطبعا معا فان الاسباب المختلفة يمكن ان يجتمع في شيء واحد بحيث يكون ذلك الشيء بواحد منها اعرف طبعا وبالاخر اعرف لنا مثلا يمكن ان يجتمع في الاجزاء بالنسبة الى الكل جهتان احديهما هو انها تكون اول في التكون من الكل وبهذه الجهة تكون متقدمة منه طبعا فتكون اعرف طبعا وثانيهما كونها بحيث يعرف بها الكل وبهذا تكون متقدمة عندنا منه فيكون اعرف لنا فتكون اعرف لنا وطبعا معا قلت في الجواب عن الاول بان الاعرف لنا والاعرف طبعا في الامور الطبيعية التي كلامنا فيها متقابلان على ما صرح به المص في مواضع

فطرية

بحيث تكون اقدم

كثيرة كما مر فلا يمكن ان يجعلا وما استدل عليه من انه قد يقع ان يكون شيء علة ومحسوسا معا لما لخوه فليس
شيء لانه لا يكون بوجه واحد علة ومحسوسا معا بل بوجهين مختلفين فيكونان متقابلين بهما ثم اقول امثال
هذه العلل ليست اعرف طبعا الا تجوزا فان هذه النار المحرقة لهذا الخشب علة وليست باعرف طبعا حقيقة
قطعا ولو قيل انها اعرف طبعا فانما يقال بطريق المجاز بطريق اطلاق صفة الكلي على الجزئي وعن الثاني
بان الاجزاء مطلقا اقدم واعرف طبعا ومتاخرة واقل معلومة لنا علما فطريا دائما فليست الاجزاء بحيث
تعرف بها الكل معرفة فطرية بل الامر بالعكس فانا انما نعلم الاجزاء بالكل بمعنى بتحليله اليها على ما يستفاد
من المتن الثالث والرابع فانه قال في الرابع والكل اعرف بحسب الحس وفي الثالث ثم تصير العناصر والمبادئ
معلومة منها لنا من المختلطات التي هي كلات للمقتسمين لها اي المقتسمين لهذه المختلطات التي هي كلات
وايضا ما قال من ان الاجزاء تكون اقدم من الكل بالنظر الى العمل والاتمام لان الاجزاء لا تكون اقدم من
الكل من حيث الوجود بل الكل سكون تكونا اقدم من الاجزاء كما حققنا في كتاب الكون والفساد ولان الاجزاء
ليس لها وجود الا في الكل وكل شيء يتكون كما يكون فالاجزاء لا تتكون في العمل والاتمام الا بسبب الكل فلا تكون
اقدم من الكل بالنظر الى العمل والاتمام ثم اقول ليس الاقدم والاعرف طبعا والاقدم والاعرف عندنا امرا واحدا
في الامور المابعد الطبيعية وهذا المدعى ظاهر لان الاعرف طبعا في الامور الالهية هي الموجودات
المجردة كما يظهر في اول الكتاب الثاني من الالهيات وهي ليست باعرف لنا بل بعيدة عن علمنا الفطري كما
قال المص فيه ان عقل نفوسنا بالنسبة الى الاشياء التي هي اظهر الكل مثل بصر الخفاش بالنسبة الى نور
الشمس ونكتنها بالتي هي اعرف لنا مثل الحركة والزمان وعدد الافلاك ونتحرك من هذه اليها والى هذا
الطريق سلك المص في الكتاب السابع والتاسع والثاني عشر من الالهيات ثم اقول ان العرفيات طبعا
والعرفيات عندنا متحدة في البراهين الرياضية كذا افادنا ابو الوليد بن رشد القرطبي وتوما اقويناس
وهو متفق عليه بين العلماء وسببه ظاهر لان مبادي الرياضيات اما مشتركة عامة او مختصة بها وكلاهما
اعرف طبعا ولنا اما كونها اعرف طبعا فلانها مبادي والمبادي اعرف طبعا فهي اعرف طبعا واما كونها
اعرف لنا فلان المبادي المشتركة العامة هي القضايا المسماة بالعلوم المتعارفة كقولنا كل كل اعظم
من جزئه والامور المتساوية لشيء واحد متساوية وكلما نقصت من الامور المتساوية امور متساوية بقيت
متساوية وهي اعرف لنا بديهة فالمبادي المشتركة العامة اعرف لنا بديهة وكذا المبادي المختصة هي
بعض قواعد وتعريفات تعيينية للحدود وهي تكون اعرف بمعرفة مدلولات الالفاظ الواقعة فيهما فالمبادي
المختصة ايضا اعرف لنا معرفة نظرية ومما ذكرنا يظهر دفع الادلة الموردة في اول الفصل على خلاف
ما ادعينا لان ما قال المصنف في الفصل الثالث من سادس الجدل المذكور في الدليل الاول من انه
قد يقع خلاف في علمنا اي انا قد نعلم الجسم اولا ثم السطح ثم الخط ثم النقطة وكذا امثالها قضية جزئية
صادقة لان لنا علمين فطري وكسبي كما ذكرنا في الفصل الثاني والثالث قد نتحرك من احدهما وقد نتحرك
من الاخر فيتفق بالكسبي انا نسلك تابعين للطبع من الطريق التي سلك هو منها وعلى هذا يكون النقطة اقدم
واعرف لنا من الخط وهو من السطح وهو من الجسم وندرك ايا ما بالفطري حين نسلك من الطريق المقابل
للاولى اي من الاعرف لنا معرفة فطرية فقط الى الاعرف طبعا وعلى هذا يكون الجسم اعرف ثم السطح ثم
ثم وذكر المص سببه في الفصل المذكور حيث قال لان الذي يكون جسما يقع تحت الحس وقوعا زائدا
من وقوع السطح وهو من الخط وهو من النقطة لانها كلها تكون معروفة للاكثر ثم فرق بينهما وقال لان
هذه معروفة للعامة ولكل واحد وتلك معروفة بالعلم الدقيق العالي وبهذا الوجه يمكن ان يبين القول
المنقول من المتن العاشر من سابع ما بعد الطبيعة ثم نقول ان قوله فيه ان الامور التي تكون معلومة لكل

لبست حسا وطرفا او الاشكال
بل الكل صح

فرد

فرد واول عند تكون كثيرا اقل معلوما وتكون حصتها من الوجود اقل ولا تكون ذوات حصة منه
بمعنى تكون كثيرها اقل معلوما وتكون حصتها من الصدق اقل لانها من حيث انها هيولانيات محسوسات
متغيرة بتغيرات كثيرة على ان يكون كثيرا قيدا للامور لا بمعنى تكون قل معلوما في كثير من الاوقات
وفي بعضها لا تكون كذلك على ان يكون قيدا للعلم ولانه قد ظهر من الفصل الثاني من هذا البحث ان
الكليات المذكورة في المتن الثاني عشر من الكتاب الاول من التحليل الثاني هي الكليات بالسببية وليس
المبحوث عنها في هذه المقدمة من هذا القبيل كما ظهر من شرحها لكن لما نفي نهاية كليات يكون اعرف عندنا
وباي وجه تكون كذلك اردنا ان نذكر بحثا اخر لبيان هذا فلنذكر **البحث الثالث فيما يكون مدركا اولا**
بالحس وما يكون كذلك وبالفعل وفيه مقدمة وفصول ثمانية **المقدمة** اعلم ان القوة المدركة في الانسان
اثنان القوة الحاسة والقوة العاقلة ولما كان ينبغي ان يبين اي شيء يدرك اولا بكل واحد منهما لانه
ليس باجنبي عن المقام بالكلية فان المص اشار بقوله لنا في المتن الثالث عشر وتكون المعلومة والظاهرة
لنا اولا المختلطات زيادة اختلاط الى كل واحدة من القوتين ولهذا بين في المتن الرابع والخامس ما
يدرك بكل منهما كما عرفت في شرحهما اردنا ان نبينه فنقول للادراك الحسي في الانسان اقدم في
التكون من العقلي لان العقل لا يدرك شيئا لم ياخذ من الحس بوجه ما ولما قال المص الذي يكون متاخرا
في التكون يكون اقدم طبعا وبالعكس والعقل للانسان من حيث انه كامل اقدم طبعا وكمالا فيكون
الحس اقدم في التكون فلنبحث عنه اولا **الفصل الاول في بيان اي شيء يدركه الانسان اولا بالادراك**
الحسي اعلم ان الموجودات بعضها كليات وبعضها جزئيات وايضا بعضها جواهر وبعضها اعراض
وسنبحث عن كل منها فلنورد اولا كيف يكون حال الحاسة بالنسبة الى الكليات والجزئيات وثانيا كيف
يكون حالها بالنسبة الى الجواهر والاعراض فنقول اولا ان الحس وفعل الحاسة نظرا اولا الى الكلي والمعنا
وعملها الثاني يتعلق دائما بالجزئيات كما قال المصنف في الكتاب الاول من التحليل الثاني حيث قال
يحس الجزئي اما حسه فللكلي مثلا للانسان لا للانسان الجزئي وسبب الجزء الاول من المطلوب ظاهر
فان كل حاسة تنظر بالطبع الى موضوعها المساوي الذي ياخذ منه الصورة كما افادنا المص في الكتاب
الثاني من كتب النفس وموضوعها المساوي هو امر كلي لانه لو كان هذا الجزئي او ذاك لما امكن ان
تحس سوى هذا او ذاك لان قوة من القوى لا تقدر ان تنظر الى الخارج عن موضوعها المساوي
فكل حاسة تنظر الى الكلي ويجب ما قلنا في البصر الذي ينظر الى المبصر لانه لاي شيء يكون البصر
يكون هو مبصرا كما علمنا المعلم الاول في المتن السادس والستين من ثاني النفس وهو ليس بمنحصر في هذا
المبصر او ذاك بل هو امر كلي مشترك بين جميع المبصرات ولهذا قال في المتن المذكور ان المبصر هو اللون
والذي يبين بالكلام ويكون غير مسمى باسم فالحس يكون للكلي ولا يضطربك ما قال الفيلسوف
في المتن التاسع والاربعين من اول الطبيعيات وفي المتن الستين من ثاني النفس من ان العقل والعلم
للكليات والحس للجزئيات لان مراده بالحس الواقع في المتنين المذكورين هو المعنى المصدري اي
الاحساس بالفعل وهو يتعلق دائما بالجزئيات ولهذا اخرج نحوه الحاسة بلفظ بحسب عمل الحس حين قال
في المتن الستين المذكور لانه للجزئيات بحسب عمل الحس ومما ذكرنا يظهر الجزء الثاني من المطلوب
وهذا يحصل ظاهرا من الفرق الذي ذكره المص في المتن المذكور بين الحس والعقل من ان محمولات
الحواس وموضوعاتها هي الامور الخارجة الموجودة بالذات وموضوع العقل يوجد في النفس فانه قال
فيه والسبب موجود لانه للجزئيات بحسب عمل الحس والعلم للكليات ومن هذا يعلم ان صاحب الملكة يقدر
ان يعلم اذا اراد ولا يقدر ان يحس اذا اراد كما نستفيد من الكتاب الاول للتحليل الثاني حيث قال ولا يكون

العلم بالحس لانه ان كان حس هذا الشئ لا يكون لذلك الشئ لكن يجب للاحساس هذا الشئ والموضع المعين
والحال واما الكلي الكائن في الجميع فيستحيل ان يحس لانه ليس هذا ولا الان لانه لما كان كليا بوجه ما لانا
نقول الكلي لا يكون دائما وفي كل موضع انتهى ويمكن ان يلاحظ هذا بعينه في جميع اعمال الحواس ولئن استفهمت
هل يمكن ان يدرك الحواس الباطنة الكليات اولا قلنا لا يمكن لانها تعمل بالصور المنقولة اليها من الحواس
الخارجة والصور المنقولة تكون للجزئيات كما سنبينه فالحواس الباطنة ايضا لا تقدر ان تدرك بالفعل
الا الجزئيات ولان نعلم هذا كليا في جميع القوى الحسية اقول لا يمكن ان يحس الحواس الكليات لمانع من طرف
الحس ومن طرف الموضوع اما من طرف الحس فلان الكلي الذي يليق ان يحس لا يخلو اما ان يكون كليا من هذا
الحس ومن قوة اخرى ثم يحس بالحاسة لا يمكن ان يكون كليا من قوة اخرى ثم يحس بالقوة الحاسة لانه ليس في
الانسان قوة مدركة اقدم من الحس ولا يمكن ان يكون كليا من الحاسة لان الكلي يحصل بالجذب والتجريد و
لا يقدر ان يفعله الحاسة واما من جهة الموضوع فلانه يجب ان يكون بين القوة والموضوع مناسبة بها يمكن
ان تتعلق به والكلي امر غير مادي ليس له مناسبة مع الحس المستغرق في المادة وسيفصل هذا في الكتاب
الثاني للنفس فلننتقل الى حال الحواس بالنسبة الى الجواهر والاعراض ونقول ثانيا ان الحس لا يتعلق بالجوهر
بالذات بل بالعرض فقط كذا يستفاد من المتن الثالث والستين والرابع والستين والخامس والستين من
ثاني النفس فانه حين كونه مبينا للمحسوسات عين ان المحسوس ثلثة اقسام الاول مخصوص بالذات وهو الذي يدرك
بحس واحد فقط ولا يخطئ عليه والثاني مشترك بالذات لانه يدرك بحواس كثيرة كالامتداد والشكل
والعدد والحركة والسكون والثالث هو المحسوس بالعرض فقط وهو الذي يتعلق الحس به بالعرض مع المحسوس
بالذات كزيد الابيض فان الابيض يبصر بالذات والانسان وتشخص زيد بالعرض فقط كذا افادنا ايض
في موضع اخر من الكتاب المذكور وفي الكتاب الثاني حيث قال فيه للجوهر وماهذا لا يبين بالحس او بالاصبع
المشير انتهى وصدق هذا يظهر ايضا بتفحص موضوعات جميع الحواس فان الجواهر ليست بكيفيات ملموسة
والموضوع المساوي واللامسة هي الكيفيات الملموسة فالجواهر ليست بموضوع مساو للامسة فلا تكون
ملموسة بالذات وان الجواهر ليست بطعم ورايحة والموضوع المساوي للذائقة هو الطعم وللشامة هو
الرايحة فالجواهر ليست بموضوع مساو للذائقة فلا تكون مذوقة بالذات ولا للشامة فلا تكون مشموما
بالذات وان الجواهر ليست باصوات والفاظ والموضوع المساوي للسامعة هي الاصوات والالفاظ
فالجواهر ليست بموضوع مساو للسامعة فلا تكون مسموعة بالذات وان الجواهر ليست بالوان والموضوع
المساوي للباصرة هي الالوان فالجواهر ليست بموضوع مساو للباصرة فلا تكون مبصرا بالذات ولما
لم تكن الجواهر مدركة بالذات بحاسة من الحواس الظاهرة لم تكن ايضا مدركة بحاسة من الحواس الباطنة لان
الحواس الباطنة لا يعمل الا بالصور المأخوذة من الحواس الظاهرة واقول ثالثا اول مدرك الانسان بالذات
بالادراك الحسي هو العرض في التركيب لا الجوهر يدرك العرض الاعم زيادة عموم اولا ثم القليل
عموما ثم الاقل عموما ثم العرض الاخير المتعين اما عدم كون الجوهر مدركا بالذات اولا بالادراك
الحسي فظاهر لان الاعراض فقط تدرك بالادراك الحسي بالذات والجواهر بالعرض فقط كما مر انفا
وكل ما يكون بالذات كذا يكون اولا مما يكون بالعرض كذا على ما حصلنا من المتن السادس والستين من ثاني
الطبيعيات ومن الفصل الاول من الثاني عشر مما بعد الطبيعة فالجوهر ليس بمدرك بالذات ولا بالادراك
الحسي بل يوخر من الاعراض وبالعرض وانما قيدنا العرض بقولنا في التركيب لان العرض في التجريد ليس
مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي لان الاعراض المجردة لا تفعل اصلا بل الفاعلة هي الجزئيات
لما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة من ان الاعمال للجزئيات الموضوعات المحسوسة

يجب

يجب ان تفعل في الحاسة لان ادراك حركة ما وانفعالها على ما استفدنا من المتن الحادي والخمسين من ثاني
النفس واما كون العرض الاعم زيادة عموم مدركا بالذات اولا بالادراك الحسي ثم القليل ثم الاقل ثم
العرض الاخير الجزئي فيبين اولا بالتجربة الصحيحة الواقعة في المثال المشهور يعني فيما اذا رأينا زيدا مثلا
من مسافة بعيدة ندرك اولا انه جسم ما ومقدار مختلط وشبح مشوش وهي اعم زيادة عموم ثم اذا قرب
في الجملة ندرك الحركة وانه حيوان وهذا قليل من الاول ثم اذا قرب قربة زايدة ونرى انه ماش على قدميه مستقيم
القامة وفيه خواص الانسانية ندرك انه انسان وهذا اقل ثم اذا قرب قربا ازيد ونرى عوارضه المتخصصة
ندرك انه زيد ونميزه عن جميع ما عداه وهذه العوارض هي العوارض الاخيرة الجزئية وهذا غير مختص
بالمبصر البعيد المتقرب تدريجا بل جار في المبصر عوارضه العامة والخاصة والجزئية دفعة فان زيدا
اذا حضر لدينا بغتة ندرك اولا انه جسم ما وذو مقدار ما ثم ندرك انه حيوان متحرك ثم ندرك انه مستقيم
القامة متلبس ما بسة الانسانية ثم ندرك انه زيد والتقدم والتأخر ههنا بالطبع لا بالزمان بخلاف ما في الاول
فانهما بالزمان ايضا ولان نعرف حقيقة ما قلنا ينبغي ان تعلم ان الاشياء التي تحرك الحس اولا وبالذات
هي الاعراض وهي موجودة وصفات للجوهر الجزئي لانه على هذه الحال تكون الاعراض في التركيب ففي اي
جوهر جزئي توجد المحمولات المذكورة سابقا كما توجد في زيد الانسان والحيوان وذو النفس والجسم توجد
فيه ايضا الاعراض التابعة لطبيعة كل واحد منها كما توجد في زيد بعض الاعراض من حيث انه جسم وبعضها
من حيث انه ذو نفس وبعضها من حيث انه حيوان وبعضها من حيث انه انسان وبعضها من حيث انه جزئي متشخص
والاعراض التابعة من حيث انه جسم هو الطول والعرض والعمق وبالجملة مطلق الامتداد والتابعة من حيث انه
ذو نفس هي النمو والتغذي والتوليد والتابعة من حيث انه حيوان هو الاحساس والحركة من نفسه والتابعة من
حيث انه انسان هو التشكل بشكل الانسانية وقادرية التكلم والكتابة وامثالها والتابعة من حيث انه متشخص ممتاز
عن جميع الاغيار هو قيامه ولونه وفطنته ونديه وسائر الاوصاف المختصة به وطبايع الجسم وذي النفس
والحيوان والانسان الموجودة في زيد مشتركة بين الكثير فالاعراض التابعة لها مشتركة ايضا فتكون مدركة
بالادراك الحسي اولا ومنه نعلم ان الاعراض العامة زيادة عموم تضرب الحس وتحس ضربا واحسا ازيد مما
هو قليل عموما ثم وثم الى ان تنتهي الى الجزئيات الحقيقية لان الاعراض العامة زيادة عموم تضرب الحس وتحركه من
المكان الابعد دون الاعراض القليل والاقل عموما وكل ما تضرب الحس وتحركه من المكان الابعد تضربه وتحركه
ضربا وحركة ازيد واحكم مما يضربه ويحركه من المكان القريب والاقرب لان الذي يفعل في شئ من المكان
الابعد يكون فعله وتاثيره اقوى من فعل الذي يفعل من المكان البعيد او القريب والاقرب والذي يفعل
فيه من البعيد يكون فعله وتاثيره اقوى من فعل الذي يفعل من القريب وكذا الفاعل من القريب اقوى من الفاعل
من الاقرب وايضا ان الاعراض الكلية زيادة كلية تكون مختلطة زيادة اختلاط لانها تحيط الاشياء الشاملة
منها قوة واختلاطا كما قال المص في المتن الرابع ان الكلي كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء والمختلطات زيادة
اختلاط هي المعلومة والظاهرة لنا اولا كما قال في المتن الثالث فالاعراض الكلية زيادة كلية تحس اولا
ثم القليل والاقل كلية ومن هذا التعليم تفهم مثال الاطفال الذي ذكره المصنف في المتن الخامس فانه لما كان
اعراض الانسان اعم من اعراض الوالدين يسمون متحركين من المختلطات زيادة اختلاط جميع الرجال التي يرونهم
باسم الاب وجميع النساء باسم الام ثم يميزون ويشخصون ان هذا ابوه لا ذاك لانهم يأخذون منه بالحس والخيال
عوارضه المختصة به الغير الموجودة في غيره ثم ليتبين ان الانسان باي حاسة من حواسه الظاهرة يحس اولا واولية
بالمبدئية حتى نقدر ان نقول ان موضوع هذه الحاسة مطلقا هو مدرك اولا للانسان فنقول وابها ان الحاسة
التي يدرك به الانسان اولا واولية بالمبدئية هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا هو الملموس ثم الباصرة ثم

السامعة في بعض الاوقات والذائقة في بعضها ثم الشامة ولنبين كل واحد منها تفصيلا ونقل ان كون
القوة اللامسة في الاطفال اقدم من سائر الحواس الظاهرة يعلم من ان الطفل يمكن ان يلاحظ بحالين حال
كونه جنينا وحال تولده اما حال كونه جنينا فيحس في بعض الاوقات ولحساسه ليس بالباصرة ولا بالسامعة
ولا بالشامة ولا بالذائقة فبقي ان يكون باللامسة اما الموجبة فمما حكم بها المص في الفصل الاول من الكتاب
الاول من كتب تكون الحيوانات حيث قال ان الاطفال اذا تولدوا اعتادوا ان يناموا نوما ازيد من سائر الحيوانات
الكاملة لانهم اذا باشروا ان يحيوا اولا في ارحام امهاتهم ينامون في اكثر اوقاتهم ثم قال فيه واذا استيقظوا
فيها ترى ان يناموا بعيد فورا انتهى وايضا الحوامل يقولون ان الجنين يحس في الرحم واما السالبة اى ان
احساس الجنين فيه ليس بالباصرة ولا بالسامعة ولا بالشامة فلان هذه الحواس لا تفعل افعالها بدون
الوسائط على ما حكم به الفيلسوف في تعليم هذه الحواس في ثاني النفس وهذه الواسطة لا توجد في الرحم
واما انه لا يكون بالذائقة فلان الذائقة انما تكون في اللسان كما قال المص في فصل الذائقة من الكتاب
المذكور والجنين يربى ويتغذى من سرته كما قال المص في الفصل الثامن من الكتاب السابع من تاريخ الحيوانات
ومتى كان لا يبصر ولا يسمع ولا يشم ولا يذوق ومع هذه يحس فيحس بالقوة اللامسة الملموسات كالحرارة
والبرودة واليبوسة والرطوبة وينفعل عنها فيتحرك فيه من اليمين الى الشمال وبالعكس ومن الفوق الى التحت
وبالعكس فالحاسة التي يدرك بها الانسان ولا اولية بالمبدئية هي اللامسة فيكون مدركه الاول مطلقا
هو الملموس واما حال تولده فيحس ايضا اولا بالقوة اللامسة لكونه صاحب تلك القوة في الرحم اولا ولانه
يبكي حين التولد لتاذيه من ازدحام اجزائه وتمددها حين سعيه الى الخروج من المحل كما اشار اليه
الفيلسوف في الفصل العاشر من سابع تاريخ الحيوانات ومن حدة البرودة والصلابة الواقعتين
من اصابة الهواء البارد ببدنه الحار بحرارة الرحم واللين لكنه لا يحس في حاليته ملموسا متعينا اى برودة
او حرارة او رطوبة او يبوسة متعينة بل امرا مضرا موذيا على وجه الاختلاط ثم يوجد فيه القوة الباصرة
قبل سائر القوى الثلثة الظاهرة لكن لا اقول انها متقدمة عليها تقدما بالطبع او بالشرف بل اقول
انها وقعت كذلك في الخارج لانه يفتح عينيه حين تولده فيبصر قطعا ومن هذا تعرف كذب ما قال
بعضهم من ان الذائقة توجد فيه بعد اللامسة وقبل القوى الباقية مستدلا عليه بانه يرضع الثدى
حال تولده لانه يبصر قبل الرضع وليعلم ان كلامنا في طفل الانسان فان كثيرا من الحيوانات يتولد عمى
واظن ان السامعة توجد فيه قبل الذائقة وهي قبل الشامة **الفصل الثاني في بيان بعض اللوازم للمدرك
الاول بالادراك العقلي** نذكر اولا التقسيم المورد في الفصل السابق من ان بعض الموجودات جواهر بلغ
وبعضها اعراض وان كل واحد منهما اما كليات او جزئيات ثم اعلم ان عقل الانسان يدرك هذه الاربعة
اما كونه مدركا للجواهر والاعراض فيتبين اولا بان المنطقي يبحث عن المقولات العشرة ويفرق بعضها
عن بعض ويعرف كل واحد منها منفردا ويبين انواع كل واحد منها وخواصه وانما يفعل هذه الافعال
بالعقل فالعقل مدرك لها وثانيا بان الطبيعي يبحث عن الهيولى والصورة وعن الجسم المركب منهما وهذه
جواهر ويبحث ايضا عن احوالها واعمالها التي هي اعراض وانما يفعل تلك الافعال بالعقل فيدركها به وثالثا
بان الالهي يبحث عن الموجود وهو شامل للجواهر والاعراض فيعلم كل واحد منهما ولهذا قال المعلم الاول
في رابع ما بعد الطبيعة للفيلسوف اى الالهي ان يقدر على النظر في الكل لانه لو لم يكن له فمن يكون الذي
ينظر في سقراط هذا وسقراط القاعد وسقراط جوهر والقعود عرض فيعلمهما بالنظر فيهما ويلزم
من هذا ان يعلم الجزئيات ايضا لان سقراط وقعوده جزئيان واما كونه مدركا للكليات فمما اتفق عليه
جميع العلماء ويثبت بان الكليات موضوع عند العقل وكل موضوع عند العقل يدرك العقل فالكليات

يدرك

يدركها العقل وبان العقل عليم الا انه الجسمانية كما قال المصنف في الكتاب الثالث من كتب النفس فيدرك
شيئا فوق الجسم والكليات كذلك فيدركها واما كونه مدركا للجزئيات فقد علم مما ذكر ويثبت ايضا
بان العقل يعمل الاستقراء كما قال المص في الفصل الاخير من التحليل الثاني وكل ما يعمل الاستقراء
يدرك الجزئيات لان الاستقراء هو الانتقال من الجزئيات الى الكلي كما قال المص في الفصل العاشر من اول
الجدل فيدرك الاشياء التي ينتقل عنها والتي ينتقل اليها وبان الجزئيات يحكم عليها العقل ببعض المحمولات
ايجابا كقولنا زيد جوهر وسلبا كقولنا زيد ليس بعرض وكل ما يحكم عليه العقل فهو مدرك للعقل فالجزئيات
مدركة للعقل لا يقال ان العقل انما يعمل القضايا المستقرأة بعد كون موضوعاتها مدركة بالحس لانه
وكذلك انما يحكم على الجزئيات بعد كونها مدركة بالحس لانه فالجزئيات انما يدركها الحواس لا العقل
لان العقل لا يمكن ان يعمل القضايا المستقرأة من غير ان يدرك موضوعاتها بديهة وكذلك لا يمكن
ان يحكم على الجزئيات من غير ان يدركها بديهة والادراك العقلي ينقسم الى الادراك البسيط وهو ادراك
البسائط الغير المركبة كادراك الانسان والفرس بلا اثبات شيء على واحد منهما او نفيه عنه وبلا اثبات
شيء منهما على اخر ولهذا قال المصنف في الكتاب الثالث من كتب النفس ان هذا التعقل يكون متعلقا
بالاشياء التي لا يكون فيها كذب والى الادراك المركب وهو الادراك الذي به تركيب وتفصيل ومن ثم
يكون فيها صدق وكذب كما قال المصنف في الكتاب المذكور وبحثنا ههنا ليس للمركب بل البسيط فهو ينقسم
الى العلم بالفعل والى العلم بالقوة والاول هو الذي به نتعقل امرا تاما من حيث انه بالفعل في نفسه والثاني
هو الذي به نتصور هذا الامر التام من حيث انه يمكن ان ينسب الى الاسافل منه كما نلاحظ الحيوان بنظر سافله
وكل واحد منهما ينقسم ايضا الى العلم بالفعل وبالقوة اجمالا واختلاطا والى العلم بالفعل وبالقوة تفصيلا
والعلم بالفعل اجمالا واختلاطا يكون حين نتصور امرا تاما من حيث توجد في نفسه بلا ملاحظة اجزائه
بل اجمالا واختلاطا وبلا تفصيل فقط والعلم بالفعل تفصيلا يكون حين نعلمه من حيث نلاحظ فيه بالفعل
محمولات ذاته كما اذا تصورنا في الحيوان الجوهر والجسمي والنامي النفس والحساس والعلم بالقوة اجمالا واختلاطا
يكون حين نتصور امرا تاما مجملا بنسبته الى اسافله والعلم بالقوة تفصيلا يكون حين نتصوره بالنسبة
الى اسافله تفصيلا والمقصود ههنا بيان ان اول شيء نتعقله تعقلا بالفعل اجمالا فاعلم ان عقلنا يلاحظ
على وجهين يلاحظ اولا بحالة الطبيعي وهو في هذه الحال الاصلية كلوحة بلا نقش على ما قال المص
في الكتاب الثالث من كتب النفس ثم يبتدئ بالحس ان يحصل ادراك الاشياء وعلمها وثانيا بحال الكمال وهو
في هذه كلوحة منقوشة بانواع النقوش ومحصل للعلم وادراك الكليات بالجهد والسعي وبحثنا ههنا
ليس للملحوظ بالوجه الثاني لانه من البين ان من حصل علم الاجناس والانواع يقدر باختياره ان يعلم
اي شيء يريد من الجواهر والاعراض والكليات والجزئيات بل البحث انما هو للعقل الملحوظ بالوجه
الاول يعني ان هذا العقل حين يبتدئ وان يتعقل اي شيء يتعقل ولا تعقلا مجملا مختلطا وهذا التعقل
يسمى تعقلا ابتدائيا لانه ليس للعقل قبله تعقل اخر بالفعل **الفصل الثالث في ان ما يدرك عقولنا اولا
ادراكا اجماليا بالفعل اهي الجواهر ام الاعراض** قال بعضهم في هذه المسئلة قولين احدهما ان عقلنا يعقل
الاعراض اولا اولية بالمبدئية ثم الجواهر والثاني ان الجواهر لا تفعل صورها في العقل بلا واسطة ولا
نعقلها بالفعل وبينوا القول الاول بان الحس والعقل قوتان مدركتان والحس في الانسان موضوع تحت بالذات
عقله والعقل فوقه وكل قوتين مدركتين وضع احديهما تحت الاخرى بالذات فما يدرك بالقوة التحتية
اولا يوردا الى الفوقية فتدركه اولا بعد ادراك الاولى اياه فما يدرك بالحس اولا يوردا الى العقل فيدركه
اولا بعد ادراك الحس اياه والحس بالذات فكذلك العقل وبقريب من هذا ما يقال ان جميع ادراكاتنا
يدرك الاعراض اولا

العقلية تتولد من الحس والحس ولا يدرك الا عراض واما الجواهر فاما يدركها بالعرض ولا يدركها بوجه ما
فكذلك العقل يدرك الاعراض اولا واما الجواهر فلا يدركها الا بتوسط الاعراض وبينوا القول
الثاني بانه لو انطبع صورة الجواهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس اولا لامكن ان تحصل
جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية بدون اعانة من الحس والتالي باطل فلا ينطبع صورة الجواهر
في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس بل بواسطتها كما ان النار تفعل في الخشب ولا الحرارة واليبوسة
ثم الجوهر ولا تفعل جوهر النارية بلا واسطة بل بواسطتهما ويثبت بطلان التالي بما قال المصنف في الكتاب
الثالث للنفس من لا يحس شيئا لا يتعلم شيئا ولا يفهم واذا نظر يجب حينا لينظر الى شيء ويثبت الملازمة
بان الفاعل والمنفعل الطبيعيين المرتبين ترتيبا جيدا اذا اقترنا وارتفع الموانع يجب الفعل بالضرورة
لانه لا يتوقف في وجوده الا الى ما ذكر لكن الفاعل الطبيعي لصورة القابل للتعقل هو العقل الفاعل
بشرط موضوعه والمنفعل الطبيعي هو العقل القابل وهما مرتبان ترتيبا جيدا ومقترنان غير ممنوعان
بمانع فيجب الفعل بالضرورة فلو طبع صورة الجوهر في العقل بلا واسطة الاعراض المدركة بالحس
لامكن ان تحصل جميع العلوم المتعلقة بالجواهر الهيولانية وقال بعضهم مقابلا للرأي الاولان
عقلنا يعقل اولا الجواهر ثم الاعراض واستدلوا عليه بان الجواهر متقدمة من العرض بالتعريف
والشرف والزمان والطبع كما علمنا المعلم الاول في سابع ما بعد الطبيعة وكل متقدم بما ذكر يتعقل
قبل المتأخر لان العقل يدرك الاشياء على ما هي عليه في انفسها لانها كما تكون بحسب الوجود كذلك تكون
بحسب الصدق كما قال المصنف في ثاني ما بعد الطبيعة فالجوهر يتعقل قبل العرض وبان العقل لو علم
الاعراض اولا ثم الجواهر لما قدر ان يجزم بان الجواهر اقدم منها بما ذكر من الوجوه لكنه جزم فلا يعلم الاعراض
اولا ثم الجواهر بل حكم باقدميتها منها لتعقلها قبلها وبان الجوهر الذي هو ماهية الشيء موضوع القوة
العاقلة ومنظرها وموضوع كل قوة ومنظرها يعلم بها اولا فالجوهر يعلم بالقوة العاقلة اولا
وبانه لو كان العقل يعقل اولا الاعراض الكائنة في المركب التي هي مدركة بالحس اولا وثانيا الجواهر
التي تدرك بالحس ايضا ثانيا على ما هو مذهب القائلين بالرأي الاول لم يبق فرق بين العقل والحس
والتالي باطل فكذا المقدم وايضا لو كان العقل يدرك اولا الاعراض الكائنة في المركب لكانت هي
جزئيات ولو كانت جزئيات لا يرتفع النزاع في ان ما يدرك اولا هل هي الجزئيات ام الكليات ولم يبق
للسؤال بان المدرك اولا هل هي الكليات زيادة كلية ام الكليات قلة كلية كما يسئل اصحاب المذهب الاول
فبعض كلامهم مخالف لبعض اخر فليس بصواب ومبنى هذا الرأي الثاني الذي يظهر منه خطاء الرأي
الاول هو ان العقل يصل الى الشيء بوجه والحس بوجه اخر الحس يحس الشيء على ما يكون في الخارج وعلى
ما يكون موجودا في نفسه كما صرح به المصنف في ثاني كتاب النفس وبهذا الوجه لا يحرك الا الاعراض
المتوسطة والعقل ينتزع والانتزاع تعرية شيء من عوارضه الجزئية بحيث اذا انفصل عنها بقي الجوهر
فقط وهذه التعرية يكون من العقل الفاعل ثم يؤخذ منه صورة الجوهر الى العقل القابل فيعلم اولا
بصورة المخصوصة ومن هنا يظهر الجواب عن دليلي اصحاب الرأي الاول اما عن الاول فلانه اذا كانا
القوتان المذكورتان الموضوع احديهما تحت الاخرى بالذات انما يكون ما يدرك اولا بالقوة
الحسية موردا الى القوة العالية فتدركه هي ايضا اولا اذ كانت هاتان القوتان معمولتين ومدركتين
على وجه واحد كما انه اذا ابصر الابيض بالبصر اولا يورده هو الى الحس المشترك اولا فيدركه ثم الخيال
فيدركه واما اذ لم تكونا معمولتين ومدركتين على وجه واحد كالعقل والحس فليس الامر كذلك كما قلنا
واما عن الثاني فبابطال الملازمة ونقول على اثباتها انا لا نقدر ان نحصل العلوم بلا اعانة الحس لان

في المتن الثالث من م
المتن الرابع من م
بتوسط

لان العقل لا يوجد فينا بدون تحقق جميع ما يتوقف عليه لا نه يتوقف على الخيال كما بين في موضعه
وانا اقول ان عقولنا يمكن ان تلاحظ على وجهين الاول من حيث تقترن وتتصل بالخيال والثاني
من حيث ذواتها والعقل الملحوظ بالوجه الاول يعقل الاعراض الكائنة في المركب ولا فيدرك الجزئيات
اولا والملحوظ بالوجه الثاني يعقل اولا الجواهر والكليات وسنبين رأيي هذا في الفصل السابع ان شاء الله
تعالى

الفصل الرابع في بيان ان المدرك اولا ادراكا بالفعل عقليا اختلاطيا هو الجزئي على رأي

فيه اراء اربعة مخالفة للحق لان نعد ما رأينا واحدا منها وسنورده بعد بيان غيره ونذكر ادلة القوية
قال بعضهم الذين منهم برانديس وغرغوريوس واخاموس وبولوس وفرانجسقوس وزاباريوس وغيرهم
ورهابين فو غير جنس ان المعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اختلاطيا ولا اولية بالمبدئية هو الجزئي
وذكروا ادلة كثيرة على مدعاهم والتي سنذكرها هي اقويها الاول ان الاشياء تكون في انفسها اقدم
من ان تكون في غيرها وما يكون في نفسها اقدم من ان تكون في غيرها يدركها العقل من حيث انها في
انفسها اقدم من ان تكون في غيرها لان الاشياء تدرك كما توجد قال المصنف في ثاني ما بعد الطبيعة
كما يكون كل شيء بحسب الوجود كذلك يكون بحسب الصدق اي العلم فالاشياء يدركها العقل من حيث انها في
انفسها اقدم من حيث انها تكون في غيرها والاشياء التي تكون في نفسها اقدم من ان تكون في غيرها
هي الجزئيات لان ما يكون في نفسه جزئي بالضرورة والاشياء انما تكون كليات بسبب وجودها
في العقل لان الكليات لا توجد الا بالعقل فالمعقول بعقولنا تعقلا بالفعل اختلاطيا اولا اولية
بالمبدئية هو الجزئي لا الكلي والثاني ان العقل قوة موضوعة بالذات فوق الحس وكل قوة موضوعة
فوق اخرى يبتدي في ان تعمل وتدرك مما تنتهي اليه الاخرى فالعقل يبتدي في ان يعمل ويدرك
مما انتهى اليه الحس والحس ينتهي الى الجزئي فيبتدي منه ان يعمل ويدرك فيكون الجزئي هو المعقول اولا
بعقولنا والثالث ان العقل ينتزع من الجزئيات الكليات ويفعلها منها جديدا كما علمنا الفيلسوف
في الفصل الاخير من الكتاب الثاني لانالوطيقا الثانية حيث قال الحيوان الكلي اما لا شيء او متاخر وكل ما
ينتزع شيئا من اخر يجب ان يعقل اولا المنتزع منه فالعقل يجب ان يعقل الجزئي اولا ثم الكلي والرابع هو
ان الجزئي يدرك ادراكا اسهل من الكلي وكل ما يدرك ادراكا اسهل من اخر يدرك هو اولا ثم الاخر
فالجزئي يدرك اولا ثم الكلي اما الصغرى فتثبت بان الجزئي مختلط بالنسبة الى الكلي لانه مشتمل على الجوهر
والاعراض ولانه يحصل بانضمام بعض العوارض الجزئية الى الكلي وهذان الامران لا يوجدان في الكلي لانه
الجوهر فقط الى المعرى عن العوارض الجزئية وكل مختلط يدرك ادراكا اسهل من المنفصل لما قال
المصنف في المتن الثالث يكون المعلومة والظاهرة لنا المختلطات زيادة اختلاط فالجزئي يدرك ادراكا
اسهل من الكلي واما الكبرى فظاهرة والخامس هو انه لما كان الجزئي يدرك بعقولنا حقا وحقيقة فهو مدرك
بها اولا لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فتثبت بانه لو لم يكن الجزئي المدرك بعقولنا حقا وحقيقة
مدركا بها اولا بل مدركا بعد ادراك الكلي فاما ان يقال انه يدرك بها بعده بقوة المخصوصة او بقوة
ادراك الكلي فانه قيل انه يدرك بعد ادراك الكلي بقوة المخصوصة فكذلك يدرك بها قبله لان
الجزئي المنظور يوجد لنا من اول الامر قوة فاعلية طبيعية كافية ومقترنة في جانب العقل القابل الذي
هو قوة مستعدة ومتهيئة على الكفاية للتعقل كما يكون بعد ادراك الكلي وكلما اقترن الفاعل الطبيعي
الكافي الى القابل المتهيئ لوقوع الفعل ولم يكن شيء مانعا يلزم الفعل بالطبع من اول الامر فالجزئي ان كان
يدرك بعد ادراك الكلي بقوة المخصوصة فكذلك يدرك قبله بها وان قيل انه يدرك بها بعده بقوة ادراك
الكلي فهو مستحيل لان الكلي يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات فيكون نسبته الى كل واحد منها على السوية

وبلا فرق بعضها عن بعض وكل ما يكون بالقوة بالنسبة الى جميع الجزئيات ويكون نسبته الى كل واحد منها على السوية وبلا فرق بعضها عن بعض لا يمكن ان يوصل الى ادراك هذا الجزئى فالكلى لا يمكن ان يوصل الى ادراك هذا الجزئى دون ذاك الجزئى فلا يدرك بعقولنا جزئى من الجزئيات على التعيين بقوة ادراك الكلى قالوا والى هذا الراى ذهب المصنف حين قرر فى الفصل الثانى عشر من الكتاب الاول لا انا نقا الثانية ان الكليات تعلم بالصعوبة واما الجزئيات فعلمها يكون اسهل وهى معلومة لنا اولا وقريبة الى حواسنا جدا والكليات بعيدة منها جدا وعبارته هذه والقدميات والعرفيات تكون على ضربين لانه ليس الاقدم طبعا والاقدم بالنسبة الينا امرا واحدا ولا الاعرف طبعا والاعرف لنا كذلك واقول للاشياء القريبة الى الحس جدا هى اعرف واقدم بالنسبة الينا والاشياء البعيدة منه جدا هى اعرف واقدم على الاطلاق والبعيدة منه جدا هى الكليات زيادة كلية والقريبة اليه جدا هى الجزئيات وهما متقابلان

الفصل الخامس فى ان المدرك اولا هى الكلى زيادة كلية على راى

علم انه ذهب الشراح اليونانيون الى ان المدركات اولا هى الكليات زيادة كلية قال سمبلقيوس فى شرح السماع والكليات تكون اعرف لنا من الجزئيات واورد الشيخ المرئى من البعيد مثالا له ثم قال الكل شبيه بالمركب الكل من حيث تكون اجزاؤه المركبة له مدركة اجمالا لا مع ادراكه كاجزاء المركب فالكلى اعرف لنا كالمركب والمختلط واقدم فى تعقلنا ومتاخر بحسب الطبع لانه يكون بعد الجزئى واليه ذهب يحيى النحوى فانه قال فى شرح المتن الرابع لو بينا المبادى نبتدئ من الكليات والمحيطات للكثير ولا نتعجل لا نأتى منها الى الجزئيات لان العامات اعرف لنا من المخصصات كما يرى فى المحسوسات فانا ندرك من الحيوان المرئى من البعيد جسم الكل اقدم من راسه ويده وقدمه وسائر اجزائه وعلى هذا الوجه ندرك انه حيوان ادراكا اقدم من ان ندرك انه انسان وكذا الحال فى الاشياء التى نطلب معانيها تكون الكليات والعامات اظهر لنا من القريبات والجزئيات لانه مخالطة ازيد اختلاط من الجزئيات لان الكلى كالكل عند العقل واليه ذهب ايضا ابن رشد القرطبى وثوما اقوناس وتبعه تلاميذه وكثير من علماء اللاتينيين فانهم ذهبوا الى ان المدرك اولا بعقولنا ادراكا بالفعل اختلاطيا هو الكلى زيادة كلية او قل هو الموجود ولهذا يقال انفا ان الموجود هو المدرك اولا لكن ينبغى ان تعلم ان اصحاب هذا الراى لم يريدوا بلفظ الكلى الذى حكموا عليه بانه معقول اولا تعقلا بالفعل اختلاطيا الكلى بالسببية كالمبادى تعقلها والعقول لان تعقلنا اياها لا يقع الا بعد تعقلنا الماديات ولا الكلى بالحمل الذى يكون بالصورة جنسا او نوعا فانه لا يمكن ان يعلم احد منهما بدون الاخر لانهما مضافان كما قال فورفوريوس فى فصل النوع ولان علمهما ماخوذين على هذا الوجه علم تفصيلى وليس كلامنا فيه وليس كلامنا للكليات زيادة كلية من حيث اجزاء الكليات كلية اقل ومبادئها الى ليس كلامنا مثلا للحيوان من حيث انه جزء مركب الحد الانسان الذى هو الحيوان الناطق لان هذه الكليات تكون متاخرة فى نظرنا واقل معروفا من الكليات اقل كلية لانها لما كانت اجزاء الكليات اقل كلية تكون الكليات اقل كلية كلاما والكل اعرف لنا ولان الكليات زيادة كلية مثل اجزاء الكليات قل كلية ومباديها اقدم واعرف بالطبع على ما علمنا الفيلسوف فى الفصل الثالث من سادس كتب الجدل حيث بين وجوب كون الحد من العرفيات بالطبع بانه يجب ان يتركب من الجنس والفصل وقد تكلمنا الحد الذى فى الفصل السابقة بل اراد به الكليات زيادة كلية من حيث تكون طبايع مشتركة موجودة بالفعل فى الكثير لانها بهذا المعنى تظن كلاما فى [illegible] بالقوة واستدل ثوما اقوناس على رايه بانه كلما كان فى شئ قوة اى استعداد وفعل كان ما يكون فيه القوة والقوة اقدم بالمبدئية مما يكون فيه الفعل والفعل على ما افادنا المعلم الاول فى الكتاب الثانى والثالث من كتب النفس

فكذلك

فكذلك فى عقلنا يكون ما يكون بالقوة والقوة اقدم بالمبدئية مما يكون بالفعل والفعل فادراك شئ بامر عام وكلى فقط ادراك له بلا تفصيل وبالقوة فقط وادراكه بمخصصاته ادراك له بالتفصيل والفعل بحيث يكون الادراك الاول واسطة بين التعقل بالقوة الصرف وبين التعقل بالفعل فاذا خرج العقل من القوة الصرفة يدرك الكليات زيادة كلية اقدم من الكليات قلة كلية ويكون ادراك الاولى واسطة لادراك الثانية واستدل ايضا بان عقلنا لما كان فى مبدء فطرته طبيعة كلوح ساذج من غير صورة يخرج فى افعاله من العلم بالقوة الصرفة الى العلم بالفعل وكل طبيعة تخرج فى افعالها من اللاكاملة ويتدرج الى الكاملات ثم الى الكاملات والتعقل اللاكامل هو ادراك الاشياء الكلية زيادة كلية لان الاشياء الكائنة بالقوة وادراك الموجود الذى هو اعم الاشياء وكليتها زيادة كلية فهو المدرك اولا اما الصغرى فقد اثبتها المصنف فى الكتاب الثالث من كتب النفس واما الكبرى فمما علمنا المعلم الاول فى الكتاب الثانى من كتب تكون الحيوانات حيث قال لا يتكون الانسان من النطفة فى الحال واولا بل يتكون اولا النفس النباتى ثم النفس الحيوانى ثم النفس الانسانى لان ما يكون اولا بالتكون هو متاخر بالكمال وبالعكس الى ما يكون متاخرا فى التكون هو متقدم بالطبع كما قال فى الكتاب الثامن من السماع الطبيعى وكذا الحال فى الامور الصناعية ويمكن ان يستدل على هذا الراى بان العقل قوة وكل قوة ناظرة الى موضوعها المساوى اولا ثم الى جزئياته فالعقل ناظر الى موضوعه المساوى اولا ثم الى جزئياته وموضوعه المساوى هو الموجود فهو مدرك اولا به ثم بسببه سائر جزئياته والمقدمتان ظاهرتان وتنبيه على الكبرى بان قوة البصر ناظرة اولا الى موضوعها المساوى اولا الذى هو اللون ثم ينظر بسببه الى الاسود والابيض وامثالهما ويميز بعضها عن بعض وكل ما يبصره انما يبصره من حيث انه ملون ويناسب هذا ما قال المصنف فى المتن الرابع من هذا الكتاب ان الكلى كل ما لانه يحيط كثيرا كالاجزاء ولهذا يجب الحركة من الكليات الى الجزئيات

الفصل السادس فى ان المدرك اولا هو النوع السافل على راى

قال سقوتوس فى البحث الثانى والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وفى البحث الثانى والعشرين ايضا من كتاب النفس ان المدرك منا اولا اولية بالمبدئية ادراكا اختلاطيا هو الجزئى المحد المادى المحسوس وكان فى مقالة مفردة وفى البحث السادس عشر من كتاب النفس ان المدرك اولا بين الكليات هو الكلى القليل الى النوع السافل وافترق تابعوه فى توفيق كلاميه المتنافيين الى فرقتين فذهبت الفرقة الكبيرة الى انه ادعى من الاول هو ان المدرك اولا على الاطلاق ومن غير قيد اولية بالمبدئية هو الجزئى المادى وهذه الدعوى اراده سقوتوس فى الموضعين المذكورين اولا والثانى هو ان المدرك اولا بين الكليات لا مطلقا اولية بالمبدئية هو الكلى القليل الى النوع السافل ثم الكلى الذى وهذه الدعوى اراد فى الموضعين الاخيرين لكن لما ورد عليهم انه لما قال سقوتوس فى البحث السادس عشر من كتاب النفس ان ادراك النوع السافل اقدم من ادراك الجزئى ظهر انه رايه ليس بالنسبة بين الكليات كلية ازيد واقل بل هو حكم مطلقا بان المدرك اولا هو النوع السافل فقط لا الجزئى ولا سائر الكليات فيكون اقدم مطلقا وبلا نسبة فلا يصح التوفيق المذكور اجابوا عنه بان الجزئى قد يطلق ويراد منه الجزئى المعين وقد يطلق ويراد منه الجزئى الغير المعين والجزئى الغير المعين يدرك اولا على الاطلاق وقبل النوع السافل والجزئى المعين يدرك بعد ادراك النوع السافل فحين ما قال المدرك المذكور ان النوع السافل يدرك قبل ادراك الجزئى اراد بالجزئى الجزئى المعين وحين قال ان المدرك اولا هو الجزئى الغير المعين وهذا التوفيق ليس توهما من الخارج بل من كلماته الواقعة فى مواضع متعددة فتبين انه اراد هو ان الجزئى الغير المعين يدرك قبل الكليات والجزئيات المعينة والنوع السافل

القوة الى الفعل يبتدئ فيها
الممكنة لها فعقلنا يبتدئ فى افعاله
من اللاكاملات ويتدرج الى
الكاملات ثم الى الكاملات صح

اراد به الجزئى صح

يدرك قبل بانوا الكليات والجزئيات المعينة والدعوى الاولى تثبت بادلة مذكورة في الفصل الرابع
لاثبات ان الجزئي هو المدرك اولا واما الدعوى الثانية فينبغي ان نحرر اولا ثم نثبت فاعلم ان الذين
حكموا بان المدرك اولا هو الكلي زيادة كلية والذين قالوا انه النوع السافل اتفقوا فان المدرك لنا
اولا هو المختلط زيادة اختلاط على ما علمنا المعلم الاول في المتن الثالث من ان المختلطات زيادة اختلاط
تدرك اولا واختلفوا في بيان المراد من المختلط زيادة اختلاط فالمختلط هو كل ما وتام ما يحيط في نفسه
بوجه ما مختلطات تاخروا مثال المركبات والكل والتام قسمان احدهما كل وتام بالفعل والاخر كل وتام بالقوة
فالمختلط ايضا يكون قسمين مختلط بالفعل ومختلط بالقوة فالذي يكون كليا ازيد كلية اي الموجود هو
المختلط بالقوة زيادة اختلاط والانواع السافلة مختلطات بالفعل زيادة اختلاط ومن هذا يظهر
محل الاختلاف بين ثوما اقوناس وسقوتوس ويستدل على كون الموجود مختلطا زيادة اختلاط بالقوة
والنوع السافل مختلطا زيادة اختلاط بالفعل بانه لما كان حكم المختلط والكل واحدا يكون المختلط بالفعل
كالكل بالفعل امرا محيطا بالفعل لاجزاء مركبة يتركب هو منها تركبا داخليا وينحل اليها كالانسان المحيط بالفعل
للحيوان والناطق الذين يتركب هو منهما وينحل اليهما وكزيد المحيط للمادة والصورة وكالسكنجبين المحيط
للماء والخل والعسل ويكون المختلط بالقوة مثل الكل بالقوة امرا محيطا بالقوة فقط للاجزاء الكائن هو منها
والموجود هو فيها كالانسان المنسوب الى افراده فالموجود محيط بالقوة للكل وموجود فيها فيكون مختلطا
ازيد اختلاط بالقوة وضم الى هذا وقال ان الموجود ليس محيط بالفعل لاجزاء يتركب هو منها تركبا داخليا
لانه لا يحيط بالفعل الجوهر والعرض والخالق والمخلوق فلا يمكن ان ينحل الى الاجزاء فلا يمكن ان يكون
مختلطا بالفعل فيكون بالقوة فقط والانواع السافلة من بين سائر الكليات تحيط جميع الكليات المحمولة
عليها الواقعة في مرتبة على منها المركبة هي منها والمنحلة اليها فالانواع السافلة من بين سائر الكليات
هي المختلطات بالفعل زيادة اختلاط وهي مدركة بعقولنا اولا ادراكا بالفعل اختلاطيا ويثبته سقوتوس
اولا بان العقل الفاعل والصورة القابل للعلم علة فاعلية طبيعية للتعقل قريبة الى العقل القابل لان ينفعل
طبعا غير ممنوعة من التاثير فيه وكل علة فاعلية طبيعية قريبة الى الفاعل للانفعال طبعا غير ممنوعة
من التاثير فيه تفعل فعلا كاملا تقدر ان تفعله اولا فالعقل الفاعل وصورة التعقل يفعل فعلا اولا له
تعقلا كاملا يقدر ان يفعله اولا وتعقل النوع السافل تعقل كامل اختلاطي يقدر ان يفعله العقل الفاعل
والصورة اولا فيفعله اولا اما الكبرى فقد اختلفوا في فهمها قال بعضهم انها صادقة بمعنى ان كل
علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التاثير فيه يفعل فعلا اولا اشرف
تقدر ان تفعله مطلقا ~~اولا~~ وقال اخرون لا ينبغي ان تفهم للفعل الاكمل الذي تقدر ~~مطلقا~~ ان تفعله
مطلقا بل الفعل الذي يمكن ان يفعله في الحال واما سائر القضايا المذكورة في الدليل فترى ان تكون
مشهورة فان كون العقل الفاعل والقابل علة طبيعية معروف لانهما يحصل بهما جميع الافعال
الاختيارية وكونهما غير ممنوع عن شيء من الموانع ظاهر لان منعهما من حالهما لا يمكن ان يقع ولو
بالتسويل وكون تعقل الانواع السافلة المحل الكل بين تعقلات الكليات بالجملة معروف لان الانواع
السافلة موضوع اكمل من سائر الكليات لانها كاملات بالفعل بالنسبة الى ما فوقها والموضوع الاكمل
يلد المعرفة الاكملية كما قال الفيلسوف في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة فالانواع السافلة
اعرف من سائر الكليات وثانيا بان قال بعد تمهيد هذه المقدمة يعني كل ما يعرف بطريق اسهل هو اعرف
لنا عرفانا بالمبدئية لان الطبيعة الوالدة للاشياء تلد ما لها متلذذة زيادة لذة ان النوع السافل
ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وكل ما ينتزع اسهل يعرف اسهل ولا فالنوع السافل يعرف اسهل

ولا

ولا اما الكبرى فبينة واما الصغرى فتثبت بان النوع السافل ينتزع من المتماثلين وما فوقه من
الاجناس من المتجانسين الغير المتماثلين وكل ما ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير
المتماثلين فالنوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل مما ينتزع من المتجانسين الغير المتماثلين اي من الاجناس
اما الصغرى فلان الانسان الذي هو نوع سافل ينتزع من زيد وبكر وعمرو المتماثلين وامثالها والحيوان
الذي هو جنس ينتزع من الانسان والفرس والبقر والاسد المتجانسين الغير المتماثلين وسائر الحيوانات
المجانسين الغير المتماثلين ولان النوع السافل يستدعي ولا ادراكا اقل من الجنس لان من ينتزع النوع يلزمه
ان يدرك اولا افراد هذا النوع فقط ومن ينتزع الجنس يلزمه ان يدرك اولا افرادا انواع كثيرة وهذه
الانواع وكل ما يستدعي ولا ادراكا اقل الاشياء التي ينتزع منها ينتزع انتزاعا اسهل مما يستدعي
اولا ادراكا اكثر للاشياء التي يؤخذ منها فالنوع السافل ينتزع انتزاعا اسهل من انتزاع الاجناس وفيها
بان علم ما بعد الطبيعة يكون متاخرا عن سائر العلوم في ترتيب العلم التعليم والتعلم على ما صرح به ابن سينا
في الفصل الثالث من المقالة الاولى من الهيات الشفاء حيث قال واما مرتبة هذا العلم ما بعد الطبيعة فهي
ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وعلى ما يدل عليه عبارة ما بعد الطبيعة والترتيب التعليمي
يكون من الاسهل لنا ولما كنا نتعلم قبل ما بعد الطبيعة علوما التي كان موضوعات تلك العلوم ومباديها
معلومة لنا علما اقدم من علم ما بعد الطبيعة وموضوعات سائر العلوم ومباديها كليات كلية اقل من
من موضوع ما بعد الطبيعة الذي هو الموجود الذي هو كلي كلية ازيد فالكليات كلية اقل ندرك
ادراكا اقدم من الكليات كلية ازيد ورابعا بانه لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلي ازيد كلية
لوقع واسطة بين ادراكنا الجنس العالي وادراكنا للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات والتالي باطل
لانه مخالف التجربة الحقة فانا نعقل الموجود والجوهر ثم ان شئنا نعقل الانسان دفعة من غير توسط شيء
بينهما الفصل السابع في تحقيق ما ذهبنا اليه في هذا البحث اقول لما كان ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الدقيقة
مبنية على مقدمات ثلث وجب ان نبينها اولا ثم نبرهن على ما ذهبنا اليه المقدمة الاولى هي ان لعقلنا
حالين الاولى يكون من حيث انه متصل بالخيال والثانية من حيث انه عقل مطلقا والمقدمة الثانية هي ان العقل
من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا ومستقيما وبلا واسطة ادراك امر اخر ومن حيث انه عقل مطلقا
يتعقل الكليات فقط والمقدمة الثالثة هي ان عقلنا اذا خرج من قوة التعقل الى فعله يعمل ولا من حيث انه
متصل ومقارن بالخيال ثم يعمل من حيث انه عقل مطلقا ولنبين تلك المقدمات فالاولى هي ماخوذة من
الكتاب الثالث للنفس حيث قال المصنف فيه ان الانسان يفرق المقدار وان يكون مقدارا والماء وان يكون
ماء واللحم وان يكون لحما يريد بقوله المقدار والماء واللحم الجزئيات المادية وبقوله ان يكون مقدارا وان يكون
ماء وان يكون لحما ماهياتها وكلياتها وهذه عبارة المقدار وان يكون مقدارا متغايرين والماء وان
يكون ماء كذلك في الكثير لكن لا في الكل لان في البعض يكون اللحم وان يكون لحما شيئا واحدا يفرق اما
بالمغاير ولهذا نفسه متحولا يعني ان الانسان هل يدرك ويفرق هذين بالمغاير يدرك المقدار
والماء الجزئيات بالحس ويدرك ان يكون مقدارا وان يكون ماء اي الكليات بالعقل ام يدركهما و
يفرقهما بالعقل لكن لهذا نفسه متحولا لان العقل من حيث انه عقل وبالنظر الى ذاته يدرك الكليات ومن
حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات بعض وبين وجه بان العقل الواحد المكيف بوجه واحد علة طبيعية
لواحد مكيفة بوجه واحد وكل علة طبيعية واحدة من حيث انها واحدة ومكيفة بوجه واحد تصدر فعلا
واحدا فقط او كل فعل دائما واحد فقط لان الباقي امرا واحدا بعينه يفعل امرا واحدا دائما بهذا الوجه كما
قال في الكتاب الثاني من كتب الكون والفساد فالعقل الواحد المكيف بوجه واحد من حيث انه واحد مكيف

من المتماثلين ينتزع



وكذلك

المتن السادس والخمسين

آخر التاسع والاربعين من م

بوجه واحد يصلح احد منهما للادراك اى يدرك اما الكليات فقط والجزئيات فقط ولما كان
مدركا لكليهما وجب ان نقول انه يكون على وجه حين يدرك الكليات ويكون على وجه اخر حين يدرك
الجزئيات وايضا ان العقل يدرك الجزئيات قطعا وهو لا يقدر ان يدركها من حيث انه عقل وبالنظر
ذاته لانه بهذا الوجه يكون للكليات لما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من السماع الطبيعي الكلي معلوم
بالعقل والجزئي بالحس لان العقل للكلي وقال في المتن الستين من ثانى فى النفس ان الحس يكون للجزئيات بحسب
العقل والعلم للكليات وكذا قال في الكتاب الاول والثانى من التحليل الثانى فالعقل يدرك الكليات حين
كونه على حال ويدرك الجزئيات حين كونه على حال اخر وهو وقيل لو لم يقبل العقل وجهى الادراك المذكورين
لما كان سبب قوى لاولوية تعقل الكليات من تعقل الجزئيات ولا ولوية ادراكه هذا الجزئية من ادراكه جزئيا اخره
فلان يدرك على التعيين الجزئيات ادراكا اولى من الكليات وهذه اولى من ذلك الجزئي يجب ان يكون مقارنا ومتصلا
بالقوة المتخيلة ناظرا اليها حتى يدرك الاشياء الجزئية التى تكون صورها فيها وان سلمنا ان العقل وان
كان يدرك الجزئيات بلا نزاع لكن يدركها ادراكا انحرافيا ورجوعيا وبينوا هذا بان العقل اذا نظر
الى الخيال الحاصل في القوة المتخيلة ونوره هو من العقل الفاعل وصفى يدرك اولا الكلى الذى هو موضوعه
المخصوص ثم يرجع الى ان ينظر الى هذا الخيال الذى اخذ وطبع منه صورة المعقول التى بها تعقل الكلى ويدرك
كون هذا الخيال للشيء الجزئي فح يدرك هذا الشيء رجوعا هذا هو ما قالوه واقول هذا مخالف لما في نفس
الامر ولهذا وضعت المقدمة الثانية القائلة بان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا
مستقيما وبلا واسطة ادراك امر اخر ومن حيث انه عقل مطلقا يتعقل الكليات فقط مقابلة لهذا مع انه
لو سلم ما قالوا ايثبت ما ذهبنا اليه واثبت اولا كونه مخالفا لما في نفس الامر بان العقل من حيث انه عقل مطلقا
وبالنظر الى نفسه غير متعين وبلا فرق لهذا التعقل ولذاك التعقل كما ان البصر مثلا غير متعين لهذا الابصار
ولذاك ولكن يتعين ذلك بالصورة المعقولة وهذا بالصورة المبصرة واذا عرف هذا فاقول لو كان
العقل حين يبتدئ ان يتعقل مدركا للكليات ولا كما قال هؤلاء لكان حينئذ متعينا لتعقل الكليات
اولا ولو كان متعينا له اولا لما قدر بعد ان يعود منه ويدرك هذا الشيء الجزئي وذاك الجزئي فلو كان
العقل حين يبتدئ ان يتعقل مدركا للكليات اولا كما قالوا لما قدر بعد ان يعود منه ويدرك هذا
الجزئي وذاك الجزئي اما الملازمة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه لو كان متعينا لتعقل الكليات اولا
لوجد فيه امور ثلثة العقل والصورة المعقولة والتعقل والعقل لا يقدر ان يوجه نفسه من ذاته الى هذا
الموضوع او ذاك لانه صار من طبعه غير متعين وبلا فرق بالنسبة الى هذا او ذاك وكما ان اللوح الساذج
لا يقدر ان يعين ويخصص نفسه لقبول هذا النقش او ذاك كذلك العقل الذى هو كاللوح الساذج الذى
ليس فيه نقش لا يقدر ان يعين ويخصص نفسه الى الصورة المعقولة او حين تعقل الامر الكلي لان الشيء الذى
يكون نسبته بلا فرق الى ـــــ جميع جزئيات النوع او الجنس لا يمكن ان يعين قوة لان يكون ادراكها
لفرد منها اولى من ادراكه لفرد اخر منها والصورة وتعقل الامر الكلي يكون نسبتهما الى جميع افراد النوع والجنس
على السوية وبلا فرق لا يكون نسبتهما الى هذا الفرد اولى من ذاك فلا يمكن ان يعينا ويخصصا العقل
لان يكونا دراكه هذا اولى من ذاك ولا يفيد شيئا ان هذه الصورة المعقولة قد انتزعت من هذا الخيال
اولى من انتزاعه من ذاك لان الخيال اذا نور من عمل العقل الفاعل وصار صورة معقولة بتجرده عن جميع قيوداته
الجزئية الخيالية وبقى صورة كلية فقط ولا يبقى فيها جزئية اصلا والا لكانت كلية ولم يكن كلية معا
فالصورة المعقولة المذكورة لا تكون نسبتها الى هذا الجزئي اولى من ذاك ثم اقول لو سلم ما قالوا ايثبت ما ذهبنا
اليه ابانا ظاهرا لان كل ادراك حسيا كان او عقليا يكون بصورة معينة مشابهة للشيء المدرك مسألة

كادراك هذا وذاك ولا يمكن ان يتعينه

ساقى

في قوة مدركة على ما اتفق عليه جميع الحكماء واذا تقرر هذا فنقول لما كان العقل عند هؤلاء القوم الذين
بناحثهم مدركا للجزئيات كزيد وعمرو ادراكا انحرافيا رجعيا وجب ان يدرك زيدا مثلا بصورة قطعا
وهذه الصورة اما صورة جزئي اخر او صورة الطبيعة الكلية له الانسان او صورة طبيعة كلية اخرى
لا يجوز ان تكون صورة طبيعة كلية اخرى لان العقل ح لا يدرك بها الماهية الانسانية فضلا عن ان يدرك
زيدا وهذا بديهى لا يحتاج الى البيان ولا يجوز ان تكون صورة الانسان الكلي لان الصورة المعينة للانسان
المشابهة له ليست صورة معينة لزيد مشابهة له وايضا لان صورة الكلي كماهية الانسان لا يوافق شيئا من الجزئيات
الا بالقوة والاجمال لا بالفعل والتفصيل مع ان هذه الصورة مشتملة بالقوة والاجمال على الامور المتباينة
لزيد بعض ولا يجوز ان تكون صورة جزئية اخرى بها يدرك العقل زيدا انحرافا ورجوعا لانه كيف يعتقد ان
يكون احد مدركا لزيد بصورة عمرو ولو رجوعا فبقى ان يكون العقل مدركا لزيد بصورة المعينة
المشابهة له ومنه يلزم ظاهرا ان العقل لا يدرك زيدا مثلا رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء بل بلا واسطة
واستقامة كما ذهبنا اليه لان العقل يدركه بصورته المخصوصة به المشابهة له الغير ذات الواسطة المأخوذة
فيه وكل ما يدركه العقل بصورته المخصوصة به المشابهة له الغير ذات الواسطة يدركه من غير واسطة واستقامة
فالعقل يدركه من غير واسطة واستقامة لا رجوعا وانحرافا كما زعم هؤلاء ثم نقول ان العقل من حيث انه
عقل صرف وبالنظر الى ذاته لما لم يقدر ان يصدر هذا الادراك لانه ح يكون للكليات فقط لزم ان
يدرك زيدا من حيث اتصاله واقترانه بالقوة المتخيلة ضم وقيل ان الصورة المخصوصة لزيد المشابهة له
امر جاء الى مبادى وهو لا يمكن ان يقبل في العقل من حيث انه عقل لانه يجب ان يكون بين القابل والمقبول
مناسبة فيجب ان نتامل هاهنا بوجه اخر ثم نقول لما قدر العقل ان يدرك الجزئي بعد تعقل امر كلي منتزع
من الخيال لم لم يدركه قبل انتزاع الكلي مع انه يطلبه بالطبع كما سنبينه ولم يفعل الرجوع جبرا وعبثا وبما
ذكرنا ظهر المقدمتان المذكورتان اولا الاولى ان لعقلنا حالين الاولى تكون من حيث انه متصل بالخيال
والثانية من حيث انه عقل مطلقا والثانية ان العقل من حيث انه متصل بالخيال يدرك الجزئيات مفصلا
ومستقيما وبلا واسطة ادراك امر اخر واما الثالثة وهي ان عقلنا اذا خرج من قوة التعقل الى فعله يعمل
اولا من حيث انه متصل بالخيال ثم يعمل من حيث انه عقل صرف فاثبتها اولا من عادة الطبيعة وحالها المستمرة
فانها في اعمالها وافعالها لا تنتقل اصلا من طرف الى طرف اخر بدون واسطة بل يربط الطرفين بها وهذه الواسطة
درجة للطبيعة طرف واحد لكنها مظلمة ودقيقة بمرتبة ترى ان تكون لا بين حال الطرف الاخر وخواصه
ولهذا يقتدان باخذ طبيعة طرف والشيء مبهم لان الطبيعة على ما قال الفيلسوف في الفصل الاول من ثامن
تاريخ الحيوانات تنتقل تدريجا كذا بحيث يستتر بالاستمرار حدهما ولاى ~~حدهما~~ يكون بواسطة واذا
عرفت هذا فاقول ان الادراك الاول في الطفل هو الادراك الحسي وهو طرف منه ينشأ كل علم الذي يجب ان
ينتقل الى الادراك العقلي المأخوذ من العقل الذى هو الطرف الاخر لادراكنا فلا يمكن الانتقال منه
اليه بلا واسطة بل يجب التقرب من ادراك المحسوسات الى الادراك الحاصل بالعقل من حيث اتصاله بالخيال
الذى هو كالداخل تحت حواس المحسوسات وواسطة بين محض الادراك الحسي وصرف الادراك العقلي
وثانيا من طرف العقل الذى هو في الطفل ضعيف جدا ونور العقل الفاعل قليل وهذا بسبب كثرة رطوبة
الالات الكائنة في سن الطفولية ومنه يكون ان لا يقدر العقل الفاعل ان ينور الخيال وينتزع
الكليات ولا العقل القابل ان يقبل عملا خالصا كما يكون تعقل الكليات بل يوافق طرف الاسفل اى
الخيال ويدرك معه الجزئيات لكن لا مفصلا بل مجملا ومختلطا اى يدركها معه باعم العوارض كما بينا
سابقا ثم يبتدئ ان يدركها مفصلا وان يفرق بعضها عن بعض على ما علم بالتجربة العمومية فان الاطفال

زيدا وصورته

لكل منهما

في صغرسنهم يسمون كل رجل باو كل امراة اما ثم يعرفونا باوهم عن غيرهم وامهاتهم عن غيرهن ومن هذا
يستخرج ايضا ان العقل المتصل بالخيال لا يدرك اولا وفي الحال الجزئيات على التعيين وبالاعراض المختصة
بل يدركها بوجه اجمالي وبالاعراض الكلية زيادة كلية ثم يميز الاعراض ويفرقها ويجد شيئا انه يدرك
الاشياء مفصلة كذا يدرك الاطفال في ادراكاتهم كما ذكرنا وعلى هذا الوجه يجب ان يلاحظ ايضا في ادراك
العقل من حيث انه عقل محض الكليات فانه يدرك اولا الكليات كلية ازيد ثم الكليات كلية قليلة ثم الكليات
كلية اقل كما بينا في الفصل الخامس حين ذكرنا مذهب ثوما اقوناتس وبعد هذه ندعي امرين احدهما هو انه لو فعل
النسبة بين الكلي والجزئي يكون الامر الذي يدركه العقل اولا واولية بالمبدئية ادراكا اجماليا بالفعل هو
الجزئي وثانيهما هو انه لو فعل النسبة بين تلك الكليات يكون الامر الذي يدركه اولا هو الكلي ازيد كلية
وهذان المطلبان يظهران من المقدمات المذكورة ويثبت الاول ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الرابع
على ان المدرك اولا هو الجزئي فانها كلها تدل للعقل الذي يتصل بالخيال بالمعنى الذي بيناه من ان العقل
يدرك الجزئي اولا اولية بالمبدئية ويثبت ايضا بادلة سقوتيين القائلين بان راي سقوتوس هو ان
المدرك اولا هو الجزئي ويثبت الثاني ايضا بالادلة المذكورة في الفصل الخامس لاثبات راي ثوما
اقوناتس فانها تثبت ان العقل من حيث انه عقل صرف تدرك اولا الكليات كلية ازيد وبعرف
صدق ما قلنا من حل الادلة المذكورة فلنحلها

الفصل الثامن في رد الادلة المذكورة في الفصل السادس الموردة لاثبات ان المدرك اولا هو الكلي اقل كلية اي النوع السافل

قد عرفت ان اتباع سقوتوس
قالوا ان مذهب سقوتوس هو ان المدرك لعقلنا اولا ماخوذا على الاطلاق لا بالنسبة هو الجزئي ونحن
نوافقهم في ذلك مقيدا للعقل بقيد من حيث انه مقارن مع الخيال لا من حيث انه عقل محض وقالوا ان
المدرك اولا لا ماخوذا على الاطلاق بل بالنسبة بين الكليات هو الكلي اقل كلية ونحن لا نوافقهم
في ذلك بل نقول ان المدرك اولا بين الكليات للعقل من حيث انه عقل محض هو الكلي ازيد كلية وصدق
هذا يتبين من الادلة المذكورة في الفصل الخامس لاثبات راي ثوما اقوناتس وسيظهر من ابطال الادلة
الموردة على خلافه والدليل الاول المورد على خلافه يستند على هذه المقدمة اي اذا اقترن الفاعل
الطبيعي مع المنفعل الطبيعي ولم يكونا ممنوعين عن يصدر الفاعل ولا الفعل الاكمل الذي يقدر ان يصدر
وهذه المقدمة اما كاذبة او لا ينتج فيما نحن فيه شيئا فانها اذا اخذت على الوجه الاول المذكور سابقا
لك بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من التاثير تفعل الان اولا
فعلا اشرف تقدر ان تفعله مطلقا كما فهمها بعضهم من اتباع سقوتوس تكون كاذبة كذبا ظاهرا لان النار
القريبة الى قابل الحرارة غير ممنوعة عن التاثير لا تصدر اولا وفي الحال الحرارة التي تقدر ان تفعلها مطلقا
وهكذا في جميع الفواعل الطبيعية فانها تصدر افعالها تدريجا مبتدأة من الادنى الى الاعلى على ما هو
عادتها وقد ابطلها ايضا فحول العلماء مثل اوخاموس وبريوس بان تعقل النوع السافل تعقلا تفصيليا
تعقل كمل بقدر ان يفعله العقل مطلقا بين الكليات فعلى مقتضى هذه المقدمة يجب ان يصدر العقل
اولا وفي الحال هذا التعقل التفصيلي فيلزم ان يكون المدرك اولا بين الكليات هو النوع السافل
لكن بادراك وتعقل تفصيلي وهذا يخالف لراي سقوتوس ولما في نفس الامر فان العلم الاجمالي مقدم
عن التفصيلي وموقوف عليه واجاب عن الاول بعض سقوتيين عن الاول بانه اذا كان في المنفعل مانع
مقابل التاثير من الفاعل القريب منه يكون الفاعل ممنوعا من التاثير فلا يفعل ولا فعلا اكمل يقدر ان يفعله
مطلقا بل حينئذ يصدر اولا فعلا ناقصا ثم كاملا ثم اكمل كما يكون الحال كذلك في النار المحرقة للخشب لان فيه
برودة ورطوبة تمنعان وتقابلان ان تفعل النار فيه فعلها الاكمل الذي تقدر ان تفعله مطلقا فاذا ام

لا ترفعان

لا ترفعان منه لا تفعل فعلها الاكمل فيه وانما تفعل اولا فعلها الناقص مع معاركة معها ثم بالثاني وفع
المحاربين تفعل فعلها الكامل ثم الاكمل واما لو لم يجد الفاعل الطبيعي المقارن لمنفعل ما نعا ما فيفعل
فيه اولا وبلا تاخير ما فعله الاكمل الذي يقدر ان يفعله مطلقا كالشمس فانها تضيء الهواء المظلم والاضاءة
اكمل تقدر ان تفعلها فيه مطلقا لعدم ممانع ومقابل لقبول الاضاءة ولما كان العقل كذلك غير ممنوع
بشيء من الموانع يفعل فعله الكامل ولا بين الكليات الذي يقدر ان يفعله مطلقا وهو تعقل النوع السافل
وعن الثاني بان العقل لا يقدر ان يفعل فيه اولا التعقل التفصيلي الاكمل الذي يقدر ان يفعله بعد
لوجود المانع الذي هو ان مرتبة الادراك الاجمالي في كل جنس تتقدم على مرتبة الادراك التفصيلي
ولهذا قال سقوتوس في كتاب النفس ان الادراك الاجمالي مثل واسطة بين الجهل والادراك التفصيلي
ولهذا يتقدم على كل ادراك تفصيلي فادراك النوع السافل من قبل الامر تفصيليا وبمنعه لا يكون مانعا
للادراك الاجمالي وفي هذا ان الجواب لا يكسر قوة ادلة الا ببطلانها اولا فلان العقل يمنع في ان
يعمل بجاله بوجهين الاول مادية الموضوع فانه ما لم يجرد عنها لا يمكن ان يتعقل العقل بجالة اذ الموضوع
المادي الموجود في نفسه يكون قابلا بعيدا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة البعيدة واذا حصل في الخيال
يكون قابلا قريبا لان يتعقل ومتعقلا بالقوة القريبة وليس متعقلا بالفعل في تينك الحالين ثم يكون
متعقلا بالفعل من العقل الفاعل كما بين في موضعه والثاني هو مقتضى الطبيعة وعادتها فان الطبيعة
تتدرج في اعمال افعالها من النواقص ثم من الكاملات الى الاكمل ولا يمكن ان يكون شيء كاملا ولا كاملا
معا ولو كان العقل يفعل في الحال تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله مطلقا يلزم ان يكون شيء واحد
كاملا ولا كاملا معا وهو امر ظاهر البطلان وهذه الضروري تقتضي ان يكون الادراك الاجمالي
قبل الادراك التفصيلي كما قال كذلك سقوتوس ثم المجيبون المذكورون يقولون ثانيا ان العقل
يعقل من اول الامر تعقله الكامل الذي يقدر ان يفعله اولا ولا مطلقا لعدم كونه ممنوعا بشيء من
الموانع واذا ورد عليهم انه يلزم ح ان يتعقل النوع السافل اولا تعقلا تفصيليا يقولون لا يمكن
هذا لوجود المانع وليس هذا الا تناقض ظاهر فيكون جوابهم باطلا قطعا ولا يجديهم شيئا تمثيلهم
بالشمس لان نور الشمس لا يضاده امر لانه كيفية جسم فلكي والفلكية لا يضادها امر واما الظلمة
فعدم صرف على ما علمه المعلم الاول في الكتاب الثاني من كتب النفس والعقل يجد في الشيء الذي
يتعقله بجالة مضادا هو مادية المقابلة للتعقل للامادي قطعا واذا اخذت المقدمة المذكورة
بالمعنى الثاني لك بمعنى ان كل علة فاعلية طبيعية قريبة الى القابل للانفعال طبعا غير ممنوعة من
التاثير فيه تفعل فعلا اشرف تقدر ان تفعله الان لا مطلقا كما فهمها بعض اخر من سقوتيين
لا ينتج فيما نحن فيه شيئا لان التعقل الكامل الذي يقدر العقل ان يفعله في اول الامر ليس تعقل النوع
السافل بل العقل من حيث انه عقل انما يتعقل الكلي الاعم كما مر غير مرة والدليل الثاني انتقال من
جنس تعقل لك جنس اخر منه لان بحثنا ههنا للتعقل الاختلاطي المبدئي والنوع او الجنس المنتزعات
من حيث انهما نوع او جنس ليسا بمتعقلين تعقلا اختلاطيا مبدئيا بل تفصيليا فانهما ينظر الى ما
انتزاعا منه ومن ثمة قال كثير من الشارحين في رد هذا الدليل ان الحيوان مثلا يمكن ان ينظر بوجهين
الاول من حيث انه جنس ما والثاني من حيث انه طبيعة من الطبائع موجودة في الجزئيات الكثيرة والمنظور
بالوجه الاول يكون انتزاعا اصعب من انتزاع النوع وعلى هذا الانتزاع يجيء الدليل والتمثيلات
المذكورة فيه والمنظور بالوجه الثاني لا يكون انتزاعه من الجزئيات اصعب من انتزاع النوع منها بل
يكون اقدم واسهل منه لانه لما كان افراد الحيوان مثلا اكثر من افراد الانسان وكان عوارضها ازيد

محسوسا من عوارض الانسان على ما بينا فى الفصل الاول من هذا البحث يكون حالات الحيوان متهيئا اشد
تهيئا لان يصل اليها طبيعة الحيوان الكلى من حالات الانسان والدليل الثالث يعنى انتقال من الموجود بمعنى الى
الموجود بمعنى اخر فان الموجود الذى هو موضوع ما بعد الطبيعة ليس هو الموجود المدرك اولا لعقلنا من
حيث انه عقل فان الاول مجرد عن كل مادة حسية وعقلية ولهذا يكون تعقله صعبا فيكون تعلم علم ما
بعد الطبيعة الذى يكون هذا الموجود موضوعه متاخرا عن تعلم العلم الطبيعى والرياضى فان موضوع
العلم الطبيعى انما يتجرد عن المواد الحسية الجزئية لا عن المواد الحسية الجزئية الكلية وموضوع الرياضى
انما يتجرد عن المواد الحسية الجزئية والكلية لا عن المواد العقلية الكلية كما قال الفيلسوف فى الكتاب الحادى
عشر من كتب ما بعد الطبيعة وموضوع ما بعد الطبيعة يتجرد عن كل واحد منهما والموجود المتعين لان يكون
معقولا اولا متحقق فى الموجودات الخارجية وهو كما يقول اصحاب هذا الرأى مركب من الماهية والوجود
واقول هنا ما قال ما سبق ان تعقلنا شيئا من حيث انه موجود مغاير لتعقلنا شيئا تحت مفهوم الموجود فان الاول
اصعب تعقلات والمتعقل به متعقل تفصيلا ومتاخرا من الكل والثانى اسهل تعقلاته لان تعقل شى لا تحت
مفهوم المخصوص بل تحت اعم العامات تعقل له اجمالا واختلاطا وهو اسهل التعقلات واقدمها ولورد بعض
شقوتين على كون الموجود المركب من الماهية الحسية ومفهوم الوجود متعقلا اولا انه اما اريد بالموجود
المركب المفهوم من الموجود والماهية الحسية او مفهوم الموجود مستقلا فان اريد الاول فلا يكون المعقول
الاول هو الموجود بل كليا اقل لان مفهوم الماهية الحسية كلى اقل وان اريد الثانى يلزم ان يكون ما بعد
الطبيعة اقدم العلوم لانه فى ترتيب التعقل الاجمالى لا متاخرا لانه كيف يكون ترتيب الموضوعات كذلك
يكون ترتيب العلوم التى تتنوع بسببها فلو كان مفهوم الموجود هو المدرك اولا فلما كان موضوع ما بعد
الطبيعة يكون ما بعد الطبيعة علما اولا فى ترتيب التعقل اجمالا واقول فى دفع هذا وامثاله قيد
الموجود بالمركب من الماهية الحسية والوجود ليخرج الموجود الذى هو اعم العامات الشامل لجميع المحسوسات
والمجردات كالواجب والعقول وهى لما كانت متعقلة لنا بافعالها لا يمكن ان تعقل اولا وكذلك
الموجود المركب من الماهية الحسية كلى اقل من الموجود الذى هو اعم العامات ولكن لا يكون لاجل هذا نوعا
سافلا بل كليا ازيد فما قاله فى الشق الثانى واريد بالموجود المركب من الماهية الحسية ومفهوم الموجود
الى اخره فان اريد بمفهوم الموجود مستقلا مفهوم الموجود من حيث انه موجود الذى هو اعم العامات الشامل
للمحسوسات والمجردات نقول لم يرد به هذا المعنى بل اريد به مفهوم الموجود الذى هو المناسب لتعقلنا
ونقول هذا هو المراد به وهو المعقول اولا وليس بنوع سافل وهكذا ينبغى ان يقال على قوله وان اريد
الثانى يلزم ان يكون ما بعد الطبيعة اقدم العلوم الى اخره فلما كان موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود
من حيث انه موجود لا الموجود المنضم الى المحسوسات على ما قال الفيلسوف فى الفصل الثالث من الكتاب
الحادى عشر من ما بعد الطبيعة يكون هذا الموجود اصعب تعقلا فيكون تعلم ما بعد الطبيعة متاخرا من تعلم
سائر العلوم ويجيب عن الدليل الرابع بان سرعة العقل فى تعقلاته ليس فى مرتبة يمكن بيانها فانه يطير
بالخفة النورية من حضيض الارض الى الفلك لا على دفعة وتدريجا وفى جميع الوسائط عند الاقتضاء
فيتعقل الموجود وينتقل منه الى النوع السافل بلا تراخ ومكث محسوس وانما قلنا عند الاقتضاء
لانه قد يفيد ان ينزل تدريجا من الموجود الى الجوهر ومنه الى الجسم ومنه الى ذى النفس ومنه الى الحيوان
ومنه الى الانسان كما يقع فى الادراك الحسى كذلك فانا اذا راينا انسانا يجئ من بعيد قريب قد تجاوز
الوسائط فندركه انه جسم ونتنقل منه الى الحساس الى الانسان فى الحال بلا تراخ محسوس وان كان نفضل
هذا الانتقال والتعقل تقدم الادراك الاول على الثانى اما بالطبع وبالعلية لا بالزمان ولكن ان

به ايضا فقير محسوس اصلا كما يقع كذلك اذا قرب من ابصارنا مبصر مثلا اذا دخل زيد بغتة من باب البيت
فان المحرك لبصرنا اولا واقوى انما هى اعراضه الكلية زيادة كلية لانه وان كان الداخل المقابل لبصرنا
هو الانسان المتشخص به زيد لكن المحرك لبصرنا اولا واقوى هو الطول والعرض والصورة والشكل
واللون الكليات دون صورته الشخصية الحاصلة من الاعراض الجزئية اى دون وجهه المدور الابيض
وعينيه الاندقين وانفه الافطس ولحيته الاسود والابيض كما قلنا سابقا لان الاول اعرف ومشترك
بين الكثير وكون الاعراض الكلية محركة لبصرنا اول واقوى من الاعراض الجزئية يظهر ايضا من الشبح
المرئى من المسافة البعيدة فان المحرك للبصر منه اولا واقوى انما هو مطلق الجسم التعليمى والشكل واللون
والصورة دون اعراضه الجزئية فكذلك اذا دخل زيد مثلا من باب بيتنا يحرك اعراضه الكلية بصرنا اولا
واقوى من اعراضه الجزئية ولما كان قوة الباصرة يبصر من الداخل من باب البيت اعراضه الكلية ثم ينتقل
ويبصر اعراضه الجزئية بلا حركة ولا تراخ محسوس فكيف لا ينتقل العقل الذى يكون سرعة انتقالاته فى تعقلاته
ازيد بمراتب كثيرة من انتقال البصر فى ابصاراته من الكلى ازيد كلية الى اقل كلية بلا مكث وتراخ محسوس
اصلا فما قالوا لو كان المدرك بعقولنا اولا هو الكلى ازيد كلية لوقع واسطة بين ادراكنا الجنس العالى
وادراكنا للنوع السافل لوجوب ادراك المتوسطات ولوجوب ادراكها تدريجا دائما فيبطل وان دفعة فغير
مضر الفصل الثانى فى اقسام المقسم الاول فى بيان المبادى المختلفة للاجسام الطبيعية التى اوردها قدماء الفلاسفة المتن السادس قال المص فيجب ان يكون المبدء اما واحدا او كثيرا فان كان واحدا فاما
لا متحرك كما قال بارمندس وملسوس او متحرك كما قال الطبيعيون لكن قال بعضهم ان المبدء الاول هو الهواء وبعضهم
هو الماء وان كان كثيرا فاما متناهية او غير متناهية فان كانت متناهية فوق الواحد فاما اثنان او ثلثة
او اربعة او معدودات اخر بعدد اخر معين وان كانت غير متناهية فاما كما قال دموقريطس متحدة
بالجنس مختلفة بالشكل والصورة واضداد اقول من هذا المقام شرع المص فى القسم الثانى من هذا الكتاب
فابتدا بعد تمهيد المقدمة ان يعلم المبادى التى كان زعمها فى المتن الاول ان يكون الابتداء منها فى الحكمة
الطبيعية لكن تبع اولا فى تعليم رأيه الى الطبيعة الوالدة للاجسام الطبيعية التى يخرج عند توليد الاشياء
اولا عن موضوع عملها الكيفيات المتضادة حتى الصورة الجوهرية ثم يدخل الصورة المطلوبة لها
فابتداء ان يقطع عروقا كاذبة اراء القدماء المخالفة للعقل فى تعيين مبادى الاجسام الطبيعية
ليظهر رأيه الذى سيضعه بعد ظهورا تاما فوضع فى هذا المتن جميع ارائهم فيها وصرح ببعض
رؤساء اصحاب الرأى وقال يجب ان يكون مبدأ الاجسام اما واحدا او كثيرا ثم قسم كل قسم منها فقال
فان كان واحدا فاما لا متحرك كما زعم بارمندس وملسوس او متحرك كما زعم القوم المسمون بالطبيعيين
الذين قال بعض منهم انه الهواء مثل ديوكونس الابولونى وانكسيمانس وبعض اخر انه الماء مثل ثالس
الملطى وهيبونوس وهيپاس وبعضهم انه النار مثل هراقليطس وزنون وبعضهم انه المتوسط بين الهواء
والنار مثل انكسماندروس وبعض انه التراب مثل هسيودوس وفركدس السورى وبرو نوبيدوس
وان كان كثيرا فاما متناهية بالعدد او غير متناهية به فان كانت متناهية بالعدد فوق الواحد فاما
اثنان مثل النار والارض كما قال بارمندس على ما قال المصنف فى المتن الثانى والاربعين من هذا الكتاب
وفى الفصل الثالث من الكتاب الاول من كتب ما بعد الطبيعة او مثل النار والهواء كما قال بواسوس او ثلثة
هى الكبير والصغير والواحد على وجه ذكره افلاطون كما يستفاد من تماوس وذكره المص فى المتن الثمانين
من هذا الكتاب او ثلثة لان الواحد والزيادة والنقصان مبدء الموجودات لكن لا بوجه واحد بل قال
القدماء الاثنان هما الفاعلان والواحد هو المنفعل وقال المتاخرون الواحد هو الفاعل والاثنان هو المنفعلان

الفلسفيين

كذا قال المصنف في المتن الخامس والخمسين او ثلثة هي الهيولى والصورة والعدم على ما ذهب اليه المصنف او اربعة كالعناصر الاربعة اذا عين للعلتين الفاعليتين اعني العداوة والمحبة كما ذهب اليه انبذوقلس او اكثر من الاربعة محدودة بعدد معين على ما ذهب اليه فيثاغورس من انها عشرة تضادات على ما قال المص في الفصل الخامس من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة وان كانت غير متناهية بالعدد فاما كما قال دموقريطس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او الصورة او اضداد وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه ان كان المبادي غير متناهية بالعدد فاما تكون متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او النوع واضدادا كما ذهب اليه دموقريطس ولاچوس وابقورس فان المبادي عندهم هي الاجسام الصغيرة الغير المنقسمة الداخلة في جنس واحد المتخالفة بالشكل والترتيب والوضع المتضادة كذا صرح المصنف في المتن الثاني والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من الكتاب الاول مما بعد الطبيعة او لا تكون متحدة بالجنس كما ذهب اليه انا[كسا]غوراس فانه عين ان يكون في حفرة عميقة اجسام غير متناهية للاجزاء المتشابهة مثلا عين اجزاء غير متناهية للماء فيها وكذا الهواء واللحم والعظم وسائر البسائط والمركبات فالماء واللحم والهواء وامثالها متخالفة بالجنس وهذا القسم الاخير على هذا البيان يستفاد من سوق الكلام فقوله او اضداد ح يكون مربوطا بما قال دموقريطس فيكون المعنى كما مر فاما تكون كما قال دموقريطس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والنوع الصورة واضدادا على ان يكون او بمعنى الواو ولان المص بعد من مذهب دموقريطس ثلثة تضادات الاول بحسب الشكل والثاني بحسب الترتيب والثالث بحسب الوضع فلو كان هذا القول مربوطا بما قال دموقريطس يكون القسم الاخر منفهما من سياق الكلام متعلقا بمذهب انا[كسا]غوراس فان المبادي التي عينها ان يكون في حفرة عظيمة عميقة لا نرى ان تكون اضدادا فان الاجسام الموجودة فيها جوهر وهي غير متضادة والثاني هو انه ان كانت غير متناهية فاما تكون كما ذهب اليه دموقريطس متحدة بالجنس مختلفة بالشكل والنوع او الصورة او تكون اضدادا كما ذهب اليه انا[كسا]غوراس فان الاجسام المجتمعة في الحفرة المذكورة كالماء والتراب والهواء والنار والذهب والفضة نرى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا واما الاجسام الدموقريطية لا نرى ان تكون متضادة حقيقة ووضعا لانها متشكلة باشكال مختلفة والاشكال لا تكون متضادة حقيقة وعلى هذا لا يكون قوله او اضداد مربوطا بما قال دموقريطس بل عديلا له ويكون او بمعناه الحقيقي ولا يكون القسم الاخير مستفادا من الخارج وانا اقول هذا هو مقصود المص لا الاول ولتكون جميع المبادي المذكورة مضبوطة لكم غاية ضبط اوردناها في هذا الترتيب بان نقول مبدء الاجسام الطبيعية اما واحد وهو اما غير متحرك متناه كما قال بارمنيدس او غير متناه كما قال ملسوس واما متحرك وهو اما ماء كما ذهب اليه ثالس الملطي وهپونوس وهيپاس او هواء كما ذهب اليه ديوكنس وفسنوفانوس وانا قسيمنس او نار كما ذهب اليه هراقليطس وزنون رئيس الرواقيين او امر متوسط بين الهواء والنار كما ذهب اليه انا قسمندرس وتراب كما قال هسيودوس وفركدس وپرونوپدس وكثير وهو اما متناه بان يكون اثنين وهما اما النار والتراب كما ظن بارمنيدس او نار وهواء كما قال يواثوس وبان يكون ثلثة اما الموضوع والزيادة والنقصان كما ذهب اليه قدماء الطبيعيين واما الكبير والصغير والواحد كما قال افلاطون واما الهيولى والصورة والعدم كما ذهب اليه ارسطوطلس وبان تكون اربعة وهي العناصر الاربعة كما ذهب اليه انبذوقلس وبان تكون عشرة تضادات كما ذهب اليه فيثاغورس او غير متناه وهو اما الجسيمات الصغيرة المتحدة بالجنس المتخالفة بالشكل او الصورة كما ذهب اليه دموقريطس ولاچوس وابقورس وهي اما متصفة بالاشكال الغير المتناهية كما ذهب اليه الاولان او محاطة بالاشكال المتناهية الغير المعلومة العدد كما ذهب اليه الثالث او اجسام الاجزاء

بلغ

المتشابهة المختلطة في الحفرة العظيمة العميقة المتخالفة بالجنس كما ذهب اليه انا[كسا]غوراس فان قلت لما كان المبدء الواحد اللامتحرك عندهم قسمين متناهيا كما ذهب اليه بارمنيدس وغير متناه كما قال ملسوس والواحد المتحرك ايضا قسمين متناهيا كما ذهب اليه ثالس وديوكنس وهراقليطس وهسيودوس وغير متناه كما ذهب اليه انا قسمندرس كان واجبا على المص ان يقسم ثانيا كل واحد من اللامتحرك والمتحرك الى قسمين ليستوفي جميع الاقسام الذي في صدد بيانها ولما تركه كان تقسيمه قاصرا ناقصا قلت لما كان مقصود المصنف هاهنا بيان عدد المبادي التي عينها القدماء لا بيان كيفيتها من كونها متناهية وغير متناهية لم يجب عليه بل لم يلق ان يقسم ثانيا كل واحد من اللامتحرك والمتحرك الى المتناهي وغير المتناهي وصدق ما قلنا يعلم من ان المص حين قسم المبادي الكثيرة الى المتناهي وغير المتناهي ثم المتناهي الى اقسام ضم قوله فوق الواحد ليشير انه لا يتكلم هاهنا من المبادي المتناهية او غير المتناهية بالنظر الى وصف التناهي وعدمه كما يشعر به انه وان كان كثيرا فاما متناهية او غير متناهية بل بالنظر الى عددها ولهذا قال فان كانت متناهية فوق الواحد فاما اثنان او ثلثة او اربعة او معدودة بعدد اخر معين هذا ما اجاب به الشارح وانا اقول لو كان مقصود المصنف مجرد بيان العدد اي مجرد بيان كون المبدء واحدا واثنين وثلثة او اربعة او ازيد لا بيان اوصافها ايضا كما قال لما تعرض لكون المبدء الواحد متحركا او لا متحركا والكثير متناهيا او غير متناه وكون الغير المتناهي متحدة بالجنس مختلفة بالشكل او اضدادا لان الحركة وعدمها والتناهي وعدمه والاتحاد بالجنس والاختلاف بالشكل والتضاد اوصاف للمبادي بديهة ولوجب ان يقول لكن يجب ان يكون المبدء اما واحدا كما قال بارمنيدس وملسوس والطبيعيون او كثيرا اثنين او ثلثة او اربعة او معدودات اخر معين وغير معدودة بعدد لكنه تعرض لهذه الصفات ولم يقل كذا فليس مقصوده مجرد بيان العدد لا الصفة بل كليهما على ما هو ظاهر من عبارته فاندفع الجواب وبقي السؤال وانا اقول في دفعه ان المص لم يرد تقسيم المبدء الى كل قسم من اقسامه تفصيلا بل تقسيمه الى اقسام بحيث لا يخرج واحد منها من التقسيم وهذا التقسيم كذلك فان المتناهي وغير المتناهي من اللامتحرك والمتحرك داخلان فيهما قطعا فلا يكون قاصرا ناقصا كما قال السائل نعم يلزم ان يكون هذه الاقسام كاكثر سائر الاقسام مذكورة اجمالا لا تفصيلا لكنه ليس بقصور ونقصان فان قلت وان اندفع هذا لكنه يرد ان هذا التقسيم فاسد لخروج بعض الاقسام منه وهو التراب على ما ذهب اليه فركدس وپرونوپدوس قلت هو داخل في الواحد ولم يصرح به لكمال ظهور بطلانه ~~حتى زعم البعض عدم ذهاب احد اليه~~ ثم ان قلت كان يجب على المص ان يقسم الكثير بعد تقسيمه الى المتناهي وغير المتناهي الى اللامتحرك والمتحرك فلما لم يقسمه اليهما كان تقسيمه ناقصا قلت تقسيمه اليهما باطل لان المبادي الكثيرة متناهية كانت او غير متناهية لا يمكن ان تكون غير متحركة لان معنى كونها مبادي للاجسام الطبيعية عند القائلين بها ليس الا ان الاجسام تتكون باجتماعها وتفسد بافتراقها والاجتماع والافتراق لا يمكن ان يوجدا بدون الحركة اصلا **المتن السابع قال المصنف** وكذلك يطلب الذين يطلبون كم تكون الموجودات لانهم يطلبون اولا الذي توجد منه الموجودات هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل يكون متناهيا او غير متناهية فيفتشون هل يكون المبدء واحدا او كثيرا **اقول** هذا القول شرحه اسكندر بوجه وثمسطيوس بوجه اخر وسمپلقيوس وابن رشد بوجه مغاير لهما وانا اظن ان المص يريد ان يبين هاهنا امرين احدهما ان الشروع في تعليم العلم الطبيعي يجب ان يكون من تعليم المبادي كما كان يقول في المتن الاول وقد شرع فيه من المتن السادس والثاني ان الشروع الصحيح في تعليم المبادي يكون من تقسيمها كما فعل في المتن المذكور ويثبت المص ما قلنا من الامرين بحال الفلاسفة المتقدمين الذين بحثوا عن احوال الموجودات لانهم كانوا يكتسبون كما نكتسب نحن وكانوا يسلكون كما نسلك على ما يدل عليه قوله لانهم يطلبون اولا

بعدد اخر

كما سيجيء على ان خروجه غير مضر لانه لم يذهب اليه احد من قدماء الفلاسفة بل بعض الفلسفليين والمقصود ههنا بيان ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة

الاشياء التي توجد منها الموجودات يعني يكتسبون اولا مبادي الموجودات لمبادي المركبات ويطلبون
ان المبداء هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل تكون متناهية او غير متناهية فكما كان القدماء شارعين
في تعليم الموجودات الطبيعية من المبادي ومن تقسيمها بان المبدء هل هو واحد او كثير وان كان كثيرا فهل هو
متناهية او غير متناهية فكذلك نشرع نحن في تعليمها من المبادي كما قطعنا في المتن الاول ثم من تقسيمها تابعين
لهم في هذا الصنيع قائلين هل هو واحد او كثير متحرك او لا متحرك متناه او غير متناه قلنا كما فعلنا في المتن السابق
قريبا ولئن سئلت ولاء لك قدماء الفلاسفة كان الذين يفتشون عن كمية الموجودات وكانوا شارعين اولا في
تعليمها من مباديها وتقسيمها قلت هم كثير ولئلا نذهب الى البعيد هم المشار اليهم في المتن السابق لا سيما
بارمندس وافلاطون فان بارمندس بعد ما سعى نفسه لاثبات دعواه اورده افلاطون في مكالمة مسماة
بمكالمة بارمندس من كتابه كانه يتكلم للواحد حتى فرع فيها وقسم الى ثلثة اقسام احدها هو الواحد فوق الوجود
والثاني هو الواحد في الوجود والثالث هو الواحد بعد الوجود ثم عين تسعة اوضاع لهذا الواحد يعطي الخمسة
الاول درجة الاشياء الخمسة عليها قال ماريليوس في شرحه اذا وضع الواحد في ترتيب الاشياء ولو رد
في الاربعة الباقية لزوم مفاسد كثيرة لو رفع حتى يفهم من بيان افلاطون المص في المكالمة المذكورة ان
بارمندس دعاه الى المباحثة ومن وصفه بالشباب وان جوابه لا يتعيب بارمندس تعريضه وتحقيره ضمنا
ومن ذكرهما باسمه فيها حاضرا لمقابله بالجواب ذمه بالفضولية وسرعة التصدي الى الجواب في الامور
المشكلة الدقيقة وانا شهيت ان تعرف جميع ما ذكرنا فارجع اليها وثانيا ان المبدء والعنصر مرادفان مغايران
عند المصنف فاستعمالهما ههنا بمعنى واحد وبلا فرق خطاء ويثبت تغايرهما بان المبدء شامل لجميع العلل
والبعض ما ليس بعلة كما قال المص في الفصل السابع من الكتاب الخامس لتوليد الحيوانات ولهذا قال في
الفصل الاول من الكتاب الخامس لما بعد الطبيعة هو الذي منه اما يوجد شيء او يتكون او يعلم والعنصر
مختص بالعلل الداخلة ولان المص يجعلهما مغايرين في المتن الثامن والاربعين من هذا الكتاب قلنا
ان قدماء الفلاسفة قد كانوا يسمون الاوائل مبادي وكان افلاطون اول من سمى باسماء القدماء
بالمبدء عنصرا على ما قال سمبليقيوس في مقدمة شرح هذا الكتاب فاشتهر استعمال لفظ العنصر في
زمانه ولم يرد المص ان يعدل عن هذا الاستعمال ومن ثم يذكر العنصر كثيرا ولكن لما كان يتكلم في هذا المقام
في تفتيش اراء القدماء معهم وكان بعض الالفاظ المستعملة في الفلسفة القديمة اذا انفهمت صحيحا غير
مقبولة عنده يستعمل بان لفظ المبدء فقط على عادتهم كما استعمله في المتن الاول وفي خاتمة هذا الكتاب
وتارة يذكرهما معا كما في هذا المتن وفي المتن الثالث من ثالث ما بعد الطبيعة وتارة يفرق بينهما كما فرقهما
في المتن الثامن والاربعين المتن الثامن قال المصنف فالنظر في ان الموجود يكون واحدا ولا متحركا لا يكون
للطبيعي لانه كما لا يكون للمهندس كلام في مقابلة من يهدم المبادي لكن يكون اما لعلم اخر او لاعم للجميع كذلك
لا يكون مع من يكون لانه لا يكون مبدءا اصلا لو كان واحدا فقط ويكون واحدا كذا لانه اما مبدء لشيء
او لبعض اقول قد كان قسم المبدء في المتن السادس وبين في المتن السابع ان الشروع الصحيح في تعليم المبادي
هو الابتداء من هذا التقسيم والان يبين انه ليس على الفيلسوف الطبيعي ان يبحث ويرد مذهب الذين يضعون
ان يكون مبدء الاجسام الطبيعية واحدا ولا متحركا ويثبته بدليلين احدهما مذكور في هذا المتن والثاني
في المتن الاتي فقال لو كان الشيء الذي يظهر واحدا ولا متحركا لا يكون منظورا للطبيعي اصلا يعني ليس
من وظيفة الفيلسوف الطبيعي ان ينظر هل مبدء الاجسام الطبيعية لك الموجود واحد ولا متحرك على ما
ذهب اليه بارمندس وملسوس اولا واثبته بان بارمندس وملسوس يهدمان مبدء الحكمة الطبيعية وكل من
يهدم مبادي علم من العلوم لا يناظر ولا يباحث معه احد من اصحاب هذا العلم من حيث انه صاحبه فبارمندس

وكتوس

وملسوس لا يناظر ولا يباحث معهما احد من اصحاب الحكمة الطبيعية من حيث انه صاحبها واثبت الكبرى
بقوله اذ ليس للمهندس كلام في مقابلة من يهدم المبادي يعني كما انه لو انكر احد مبادي الهندسة وهدمها لا يكالم
ولا يناظر معه المهندس وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه كذلك لو انكر احد مبادي العلم الطبيعي
وهدمها لا يكالم ولا يناظر معه الحكيم الطبيعي وليس من وظيفته ان يعارضه حتى يغلب عليه ولما كان
لسائل ان يسال لما لم يكن لصاحب علم من حيث انه صاحب هذا العلم ان يناظر مع منكر مباديه فما ينبغي له ان يفعل اجاب
عنه المصنف بقوله لكن لعلم اخر او لاعم للجميع يعني اذا هدم المبادي فان كان العلم الذي هدم مباديه من العلوم
التي يكون بعضها تحت بعض فتثبت تلك المبادي من العلم الذي فوقه وهذا هو المقصود من قوله لكن لعلم اخر
وان لم يكن منها فتثبت بعلم اعم اي الفلسفة الاولى والجدل والى هذا اشار بقوله او لاعم للكل ويثبت الصغرى
بقوله لانه اما مبدء لشيء او لبعض فان بارمندس وملسوس يقولان امرين اي ان الموجود واحد فقط وانه
لا متحرك وكل واحد منهما يهدم مبادي الحكمة الطبيعية اما هدم الاول منهما فلان الحكيم الطبيعي يضع ان
يكون للاشياء الطبيعية مبادي وما يقولان من ان المبدء اي الموجود واحد فقط يهدم هذا القول لان
المبدء مبدء لموجود اخر او لبعض الموجودات لان المبدء مضاف في ذي المبدء فلو يوجد المبدء يلزم ان يوجد
امور كثيرة او لا اقل اثنان فالقول المذكور يهدم هذا الاصل الموضوع اي كون الاشياء الطبيعية ذوات
المبادي بل هذا القول اي ان الموجود واحد فقط وهو مبدء للاجسام الطبيعية يشتمل على التناقض لان الموجود
اذا كان واحدا فقط لا يكون شيء اخر موجودا حتى يكون مبدء له وكل كلام يشتمل على التناقض باطل فهذا
القول باطل واما هدم الثاني لما لك كون هذا الموجود الواحد لا متحركا المشار اليه بقوله ويكون واحدا كذا
اي لا متحركا على ما قالا فلان الحكيم الطبيعي يضع فيها ان يكون اما جميع الاجسام او لا اقل بعضها متحركا كما
قال في المتن الحادي عشر الموجودات الطبيعية اما يكون كلها متحركة او بعضها انتهى لان الطبيعة مبدء
وعلة للحركة وما قال من ان المبدء اي الموجود واحد لا متحرك يقطع الحركة من اصلها فيقطع مبدء الحكمة
الطبيعية ومبناها قطعا المتن التاسع قال المصنف فكما النظر في انه هل يكون مبدء واحد كذا والمجادلة
على اي وضع يقال للمجرد المباحثة مثل وضع هراقليطس او مثل ما لو قال احد ان الموجود هو انسان واحد فقط
متشابهان اقول يريد ان راي بارمندس وملسوس لا يتركه الحكيم الطبيعي فقط بل وكل عالم ايضا بان يقول
ان هذا الراي متشابه بالا وضع التي تقال لمجرد المكالمة والمجادلة من غير ان يكون لها وقوع في نفس الامر
وكل وضع يقال لمجرد المكالمة والمجادلة من غير ان يكون له وقوع في نفس الامر لا يتركه الحكيم الطبيعي فقط
بل يتركه كل عالم فراي بارمندس وملسوس لا يتركه الحكيم الطبيعي فقط بل يتركه كل عالم اما الصغرى فلما
قال المصنف من ان راي بارمندس وملسوس متشابه لوضع هراقليطس القائل بان جميع الاشياء لما كانت سيالة
وجارية غير ثابتة دائما لا يكون شيء ان يد هذا الشيء من ضده مثلا الابيض لا يكون ان يد ابيض من ان يكون
اسود والنار لا يكون ان يد حارا من ان يكون باردا ويلزم من هذا ان يكون الابيض والاسود مساوي احدا
وكذا جميع المتضادات فكما ان هذا الوضع مخالف لما في نفس الامر فكذلك راي بارمندس وملسوس
فيتشابهان واما الكبرى فلان الحكيم الطبيعي وكل عالم يجب ان يجتهد ويسعيا في تفتيش الموجودات وتحصيلها
وان يتركا كل قضية قيلت لمجرد المحاورة والمجادلة من غير ان يكون لها وقوع في نفس الامر الى المجادل
لانه يليق ان يباحث ويجادل المماراة ولتشحيذ ذهنه او الى المغالطة لانه يليق ان يخدع ويحتال
وبان يقول هذا الراي متشابه بما لو قال احد ان الموجود لك الافلاك والعناصر والمعادن والحيوانات
وجميع افراد الانسان هو كل ما كان كذلك يتركه الحكيم الطبيعي وكل عالم لانه كذب وهذيان محض ولما
بلغنا الى هذا المقام سنلني بعض الطالبين ممن لم يقنع بما قلنا سابقا وقال لو انكر احد مبادي علم من العلوم

الجزئية كالحكمة الطبيعية فما ينبغي ان يفعل صاحب هذا العلم اينبغي ان يسكت ويفحم ام ينبغي ان يتشبث بذيل
علم اخر ليحفظ مبادى علمه بحث بان هذا العلم الذى انكر مباديه ان كان من العلوم التي يكون تحت بعض علم اخر
يجب عليه ان يتشبث فى الحال بذيل علم عال مثبت من الاقدم مبادى هذا العلم فانه يجدها مبرهنة فيه لان
مبادى علم اسفل نتايج علم عال منه كما يمكن ان يرى فى علم المناظر بالنسبة الى الهندسة والموسيقى بالنسبة
الى الارثماطيقى وان لم يكن من العلوم التى تكون تحت بعض اخر فلا يمكن ان يثبت مباديه من الاقدم لا فى هذا العلم
ولا فى علم اخر ولكن يمكن ان تثبت بطريقين اخرين اما اولا فلانه يمكن ان يثبتها الجدل من القضايا المسلمة المنفعة
لان من الخواص المعدودة للجدل على ما عدها المصنف فى الفصل الثانى من اول طوبيقا ان يكون له قوة كثيرة
يفتح بها طريقا الى معرفة المبادى الاول لسائر العلوم واما ثانيا فلانه يمكن ان يثبتها الفلسفة الاولى لانها لما
كانت باحثة عن الموجود من حيث انه موجود يجرى حكمها على جميع العلوم حتى تقدر ان تثبت مباديه الاول وينبغى
لنا ان نتقيد ههنا ونحفظ امورا ثلثة احدها ان بعض مبادى العلوم يكون مبدء اول على الاطلاق وبعضها
لا يكون كذلك بل متعلقا الى الاول على الاطلاق فلو انكر احد مبادى علم متعلقة بالمبادى الاول له بقدر
صاحب هذا العلم ان يثبتها بالمبادى الاول من الاقدم لكونها اول اقدم منها وان انكر مباديه الاول على الاطلاق
لا يمكن ان تثبت بهذا الطريق لانعدام مبدء اقدم منها فى هذا العلم بل يكون الغرض فيها على ما افادنا المصنف فى
الفصل الثانى من اول التحليل الثانى وثانيها ان كل عالم يقدر ان يثبت مبادى علمه من المتاخر على ما علمنا المعلم
الاول فى الكتاب الاول من التحليل الثانى وفى الفصل الثالث من الكتاب الثالث من كتب الجدل ويقدر كذلك ان
يثبتها عارضة وانحرافا اذا وقع المشكلات والسولات الواردة عليها واريد بالمشكلات الحاصلة من سقامة
تعقل المبادى كما فعل المص كذلك فى المتن الحادى عشر من هذا الكتاب وثالثها هو ان انكار مبادى علم
يمكن ان يكون على وجهين الاول بلا واسطة مثل ان ينكر احد الحركة فى الطبيعيات وكون الكم المتصل قابلا
للانقسام الى غير النهاية فى الهندسة فاذا وقع هذا الانكار لا يقدر الحكيم الطبيعى والمهندس ان يلزما منكر هذين
المبداين والثانى عارضة وانحرافا وهو يكون اذا انكر احد فى علم مبدء ويسلم مبدء اخر له يحصل هويته
مثل ان ينكر فى الطبيعيات الهيولى الاولى او المحرك الاول ويسلم التغير الطبيعى الصورى والحركة المطلقة
فاذا وقع مثل هذا الانكار يقدر الحكيم الطبيعى ان يلزمه ويثبت اثباتا صحيحا ثبوت مبدئه ولزوم اى وجود
الهيولى الاولى والمحرك الاول بالضرورة فان قلت لو انكر احد مبادى الفلسفة الاولى فما يفعل صاحبها
هل يثبتها من نفسها او يثبتها من علم اخر فلو اثبتها من نفسها فلم لا يثبت صاحب علم اخر مباديه المنكرة من نفس
هذا العلم ايضا وان اثبتها من علم اخر فما هو قول مبادى الفلسفة الاولى على ضربين بعضها يكون ذا واسطة مخصوصة
مناسبة له بها يبرهن عليه فى علم اخر وبعضها لا يكون ذا واسطة كذلك والضرب الاول مبدء الفلسفى
الاول قلنا ان بعض الموجودات جواهر مجردة غير متحركة اصلا ولما انكر هذا المبدء احد باخذ الفلسفى الاول من
الفلسفى الطبيعى الوسط المخصوص به المناسب له الذى هو الحركة لان الفلسفى الطبيعى يفتش بالحركة ويجد بعض
موجودات جواهر مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا واذا وجدها يعطيها الى الفلسفى الاولى فياخذها
فينظر ما هى وكيف تكون كما بينا فى شرح الكتاب الثامن من هذه الكتب الثمانية واذا اخذ منه هذا الوسط
المخصوص به المناسب له يثبت به المبدء المذكور اى بعض الموجودات مجردة عن الهيولى غير متحركة اصلا هكذا يفعل
المص فى مواضع كثيرة مثلا يبرهن فى الثانى عشر مما بعد الطبيعة بالحركة الدائمة على ان بعض الموجودات
جواهر مجردة عن الهيولى ثم يعين فى الكتاب المذكور باخذ وسط من الهيوى عدد الافلاك وان لم يكن مبدء
الفلسفة الاولى ذا واسطة كذلك يثبتونها فى علم اخر فيقابل الخصم الجاحد تارة بقوة علم الجدل بعض
بمقدمات مسلمة عند الكل ويضطره الى التسليم وتارة يدل لا ذا الالفاظ وبيان اشتقاقاتها وتارة يحمده

بعضها

الملق الثالث والثلثين من

بشهادات

مع وضعه

بشهادات الحواس وتارة يلقيه الى امر مستحيل بمقدمات مشتركة بل ضرورية بعد تسليمه ~~وضعه~~ فيجعله
مضطرا الى الاقرار وتارة يقابله بوجه اخر مناسب على ما يعلم ظاهرا من كتب المصنف لما بعد الطبيعة هكذا
يفعل الفلسفى الاولى لاثبات مباديه اذا انكرت واما صاحب علم اخر لا يقدر ان يفعل كذلك لان سائر
العلوم جزئية تبحث عن موضوع مخصوص وهى على ما تعلمنا من المتن الاول من الكتاب السادس مما بعد الطبيعة
تدور على شئ واحد ويحيط جنسا واحدا تبحث عنه لا عن الموجود على الاطلاق ولا من حيث انه موجود
ولا تتكلم عن حقيقته اصلا بل بعضها يبحث عن الموجود المخصوص واضعا اياه محسوسا وبعضها يبحث عنه
واضعا اياه مسلما اياه وبحسب هذا الوجه يثبتان ويبينان اللوا حق توجد بالذات فى الجنس الذى تكون تحته
اما ببرهان قوى وضعيف واما الفلسفة الاولى فتبحث عنه من حيث انه موجود وما يكون له بالذات على ما قال
فى اول الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة ولهذا سميت فى الفصل التاسع من الكتاب الاول من التحليل الثانى سيد
سائر العلوم وفى ثالث ما بعد الطبيعة بالملك الاعظم والسلطان الافخم الذى لا يجوز ان يقابله سائر
العلوم كالعبيد انتهى وهى ممدوحة بمدائح جليلة واوصاف جميلة وكمالات شريفة ليست فى علم من علوم
الحكمية فلهذه الاسباب تقدر ان تثبت مباديه المنكرة بوجه ذكرناه واما سائر العلوم الجزئية فليست
كذلك بل تحتاج فى اثبات مباديها الى الجدل والى الفلسفة الاولى واعلم انه يستفاد من المتن الثامن ابطال
مذهب الذين يقولون ان المنطق علم لان المصنف عبر عن الجدل بلفظ العلم حيث قال فيه لكن يكون لعلم اخر
له الجدل على ما قال جميع الشراح او لاعم الكل لانه اذا كان الجدل علما يكون المنطق علما بالطريق الاولى ويستفاد
من هذا المتن التاسع ان لفظ شنيع فى الوضع يدل على راى ظاهر الفساد صادر عن حكيم مشهور معتبر
عن غفلة ولتعرف هذا الشئ اسمع ما قال المصنف فى الفصل الاول من اول الجدل ان شنيع اى الوضع
هو ظن خارج لاحد من الحكماء المعروفين المشهورين فى الفلسفة مثل ما قال انتسثنيوس لا يمكن ان يقال
قولا مناقض القول او كما قال هراقليطس ان جميع الاشياء تتبدل او كما قال ملسوس ان جميع الاشياء واحد
فان قلت لما كان الوضع ظن حكيم معروف ومشهور فى الفلسفة فكيف يكون خارجا وبعيدا من الحق
كنا هل لا يلزم ان يكون هؤلاء الحكماء المعتبرون الممدوحون جاهلين ومجانين قلنا اجاب عنه ضمنا فى
هذا المتن بانها من الاوضاع التى تقال لمجرد المباحثة فانه بمعنى انه لا ينبغى ان يظن ان هذه الحكماء
المشهورين والرجال الكاملين تكلموا بما قالوا عن ضمير القلب واراد وحقيقة مدلولات ما قالوا بل
ينبغى ان يظن انهم ذكروا امثال هذه الاقوال لمجرد المباحثة والمحاورة تشحيذا للاذهان على ينبغى ان
يعتقد احد ان يذهب الحكيم المحقق والفيلسوف المدقق هراقليطس الى ان الابيض لا يكون ان يدا ابيض من
ان يكون اسود والنار لا يكون ان يد حارا من ان يكون باردا الى غير ذلك من جميع الموجودات حاشا بل
ينبغى ان يعتقد انه تكلم بامثال هذه الاقاويل لمجرد المباحثة وتعليم للحق بعدها وكذلك ينبغى ان يعتقد
مما قال بارمنيدس وملسوس وهذا التعليم مؤيد من افلاطون فانه وصف بارمنيدس بانه عظيم والهى وحكيم
بان وضعه ليس الا من قبيل الامثال والحكايات فانه قال فى المكالمة المذكورة المسماة بسوفسطا والموجودات
على الالاتياى بارمنيدس فانه كان من الالات عندنا من قسنوفانوس الذى كان معلم بارمنيدس بل اخذ بيده
عن القدماء ووضع جميع الموجودات كالواحد وكان يجريه كحكاية لا اصل لها المتن العاشر قال المص اوان
يجيب عن الدليل الجلى سواء كان لملسوس او بارمنيدس لانهما اخذا الكاذبة وغير المنتجة لكن دليل ملسوس اثقل
ولا يملك شكا ولكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بمتعسر اقول ارتباط هذا المتن
بالمتن السابق ظاهر فان المص قال فيه النظر فى كون مبدء الاجسام الطبيعية واحدا فى ان جميع الموجودات
واحد وهو المبدء للاجسام الطبيعية والمجادلة فى هذا الوضع معقول لمجرد المكالمة والمحاورة متشابهان لان

ضم اليه وقال ويتشابه الجواب عن الدليل العنادي لملسوس وبارمندس والمجادلة على الاوضاع المقولة لمجرد المكالمة والمباحثة فمراد المصنف من هذا المتن هو انه لا يلزم على احد من العلماء والفلاسفة ان يجيب عن الادلة الجدلية العنادية الكائنة لملسوس وبارمندس ويثبت هذا المراد بدليلين احدهما في هذا المتن والثاني في المتن الاتي ودليله ههنا هو قوله لانهما اخذا الكاذبة ولا تنتج يعني ان ادلة ملسوس وبارمندس فاسدة مادة وصورة وكل دليل فاسدة مادة وصورة لا يلزم على الحكيم بل على عالم ما ان يجيب عنها ويردها فادلة ملسوس وبارمندس لا يلزم على الحكيم بل على عالم ما ان يجيب عنها ويردها اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما قال لانهما اخذا الكاذبة لان المقدمات المأخوذة فيها كاذبة مادة ولا تنتج لانها فاسدة صورة كما سيجيء ثم بين النسبة بين دليليهما المشهورين المتداولين بين جميع الطلبة في زمانه وقال لكن دليل ملسوس اثقل لانه ليس بمناسب بالمقصود اصلا ولا يملك شكلا اي ليس بشكل اصلا ثم قال لكن اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة يعني ان هذا لك صنيع هذين الحكيمين ليس بامر متعجب لانه اذا سلم امر فاسد يتفرع عليه مفاسد كثيرة ثم قال وهذا ليس بمتعسر اقول هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما وهذا لك تعاقب مفاسد كثيرة اذا سلم امر فاسد ليس بامر عسير ان يرى في سائر الاشياء فانه علم بالتجربة ان كل من خرج عن الطريق المستقيم مرة يضطر ان يخطئ في جميع الطريق بعده وايضا كما ان من اصابة واحدة يتعاقب اصابات كثيرة كذلك يتعاقب من خطاء واحد خطايا كثيرة وثانيهما هو ان هذا لك تعاقب ادلتها الفاسدة عن امر واحد لك عن كون جميع الموجودات امرا واحدا وهو مبدء الحكمة الطبيعية ليس بامر عسير بيانه وانا اقول ان هذا القول جواب سؤال مقدر وهو انه وان كان لا يلزم على عالم ما ان يجيب عن دليلهما الجدلي المشابه بالاوضاع المقولة لمجرد المكالمة لكنه لو اراد ان يجيب عنه هل يكون عسيرا ام يسيرا ومفهوم الجواب ظاهر فح يكون لفظة هذا مشيرة الى الجواب فيكون المعنى ان الجواب عن هذه الادلة الفاسدة مادة وصورة ليس بامر عسير لكمال سهولة ردها وهذا هو المراد لا الوجهان الاولان **المتن الحادي عشر قال المصنف** لكن نحن نضع نحن ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها وهذا ظاهر بالاستقراء ومع ذلك لا يليق ان يجيب عن الجميع بل عما تركب من المبادي التي استنتج منها المبرهن كذباً واما التي لا تتركب منها فلا يليق ان يجيب عنها مثلا تربيع الدائرة الكائن بالقطع ينبغي ان يرده المهندس واما تربيع انتفون فلا ينبغي ان يرده المهندس **اقول** هذا هو الدليل على انه لا يلزم على احد من الحكماء والعلماء ان يجيب عن الادلة الجدلية لبارمندس وملسوس صورة ان ادلة بارمندس وملسوس لم تتركب من المبادي الكائنة للحكمة الطبيعية بل مما يضادها وكل دليل لم يركبه الخصم من المبادي الكائنة للحكمة الطبيعية بل مما يضادها لا يلزم على احد من الحكيم الطبيعي وعالمها ان يرده بل انما يلزم عليه رده لو ركبه من مباديها المفهومة لخطاءه فادلة بارمندس وملسوس لا يلزم على احد من الحكيم الطبيعي وعالمها ان يردها واما الصغرى فماخوذة من قوله نضع نحن لك اصحاب الحكمة الطبيعية في الحكمة الطبيعية التي نبحث فيها عن احوال الاجسام الطبيعية مبدءا اولا هو ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها وهذا الوضع ليس غير مثبت من دليل بل هو مثبت وظاهر من دليل الاستقراء فان المبادي الاول تكون ظاهرة لنا بالاستقراء كما قال في خاتمة التحليل الثاني فيبين ثبوته به فان الفلكيات والعناصر والمركبات الجامدة والنباتات والحيوانات متحركة وبارمندس وملسوس لما نفيا الحركة اخذا ادلتهما من المبادي المضادة لمبادي الحكمة الطبيعية فلا يلزم علينا ان نردها ويبين الكبرى بما قال ومع هذا لا يليق ان يجيب عن الجميع بل عما تركب من المبادي التي استنتج منها المبرهن كذباً واما التي لم تتركب منها فلا يليق ان يجيب عنها واثبت كلا منهما بمثال هندسي اي بتربيع الدائرة فان ابوقراط الساقي لما سعى ان يربعها باشكال هلالية هندسية واجزاء الدائرة وكان يقيس

وعز النسخة

بعد

واستدل

بعد تسليم المبادي الهندسية بمقدمات هندسية كذباً فيجب على المهندس ان يرد تربيعه واما انتفون فلما سعى ان يربعها بسبب انه زعم ان الدائرة يمكن ان تساوي شكلا من الاشكال المستقيمة الاضلاع وهو مضاد للمبادي الهندسية لم يجب على المهندس ان يرد تربيعه فكذلك لما كانت ادلة بارمندس وملسوس مركبة من المقدمات المضادة لمبدء اول موضوع من الحكماء الطبيعيين وهو ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها لا يجب على الحكيم الطبيعي ان يردها هذا وبعد ذلك ينبغي ان تعلم بعض فوائد متعلقة بالمتن العاشر والحادي عشر الاولى هو الفرق بين الدليل الجدلي والسفسطي وهو ان السفسطي يستعمل المقدمات الصادقة لكنه ليس على شكل من الاشكال المنتجة لشيء والجدلي يخدع مادة وصورة وراجع لهذا الى كلام الفيلسوف في الفصل العاشر من الكتاب الاول من المغالطة تجد فيه انه فرق بينهما بان الجدلي هو الذي لا يتركب من مختصات العلم الذي يكون هو فيه بل من العامات الشاملة لسائر العلوم والسفسطي والمشاغبي هو الذي يخدع من مختصات العلم الذي يكون هو فيه وعبارته فيه هذه فمن نظر المشتركات بحسب الشيء هو جدلي ومن يفعل هذا ظاهرا سوفسطائي والقياس الجدلي والسفسطي قياس واحد ظاهرا على اشياء يكون لاجلها الجدل الجدلي وان كانت النتيجة صادقة لانه خادع الجدلي وكل ما لا يكون بحسب تعليمه ينبغي ان يكون قياسا مشاغبيا بحسب الصنعة لان المكتوب الكاذب ليس جدليا لانه خدعة بالنسبة الى الاشياء التي تكون تحت الصنعة ولا لو كان مكتوب كاذب على الصدق كتربيع الدائرة بالهلاليات بل كما ربع برسوس للدائرة وان كان تربيع الدائرة لكنه لما لم يكن بحسب الشيء يكون سوفسطائيا فان تربيع برسوس كان من المشتركات والكواذب كما ستعرف بعد ذلك ولهذا كان جدليا وقد بين المصنف الادلة الجدلية ايضا في الكتاب الرابع مما بعد الطبيعة فلما كان ادلة بارمندس وملسوس من المشتركات الشاملة لسائر العلوم لانهما كانا يتكلمان لا على القانون الطبيعي كانت جدلية والثانية هو ان توصيف دليل ملسوس بانه اثقل لك غير مناسب جدا دون دليل بارمندس انما لكون دليل بارمندس مع فساده مشتملا على نكتة ودقة بخلاف دليل ملسوس فانه مع فساده خال عن النكتة والدقة بل هو امر سطحي لا يورث للسامعين شكا او لضم ملسوس على ما قال بارمندس من ان المبدء هو الموجود الذي لا يتحرك وازدياده عليه كونه غير متناه والحال ان كونه غير متناه يقتضي ان يكون كما واذا كان كما يكون جوهرا مع الكم فلا يكون واحدا فيكون كلامه مشتملا على التناقض الظاهري كذا قال سمبلقيوس وتبعه بعض الشارحين واقول ان الوجه الثاني غير مناسب لما قال المصنف لكن دليل ملسوس اثقل فانه انما اثبت زيادة الثقل على الدليل لا على دعواه وسيجيء التوجيه لهذا التوصيف والثالثة هو ان قول المصنف نحن نضع ان الموجودات الطبيعية تتحرك اما كلها او بعضها يشعر ان بعضها غير متحركة فظن سمبلقيوس ان ما لا يتحرك هو قطبا العالم ومركزه والمحور وزعم اسكندر الافرودسي انها النفوس وقال يحيى النحوي هي القوى الموجودة في موضوعها والنفوس الغير الناطقة التي هي من الطبيعيات ولكن لا تتحرك بالطبع وقال ابن رشد هي الاجزاء القريبة من المركز وهذه الاقوال ليست بصادقة اما الاول فلان القطبين والمركز نقطتان موهومتان وكذا المحور هو الخط الموهوم المنتهي طرفاه الى القطبين اقول بل هي امور موجودة خارجية لاستلزام وجود الكرة المتحركة وهو محدد الجهات وجودها الخارجي على ما بين في الفلسفة الاولى واما الثاني والثالث فلان النفوس وقويها متحركة بالعرض اقول هذا لا يستلزم كذبهما واما الرابع فهو اكذب من الكل اقول هذا تحكم محض غير مسموع بل اقول هو اصدق من الكل لان التراب الصرف القريب الى المركز غير متحرك قال الشارح فالحق ان صورة القول المذكور لا يشعر ان بعض الموجودات الطبيعية لا تتحرك لانها لما كانت طبيعية تكون لا محالة ذوات مبدء الحركة لكن لما كان بارمندس وملسوس نفيا الحركة نفيا كليا وكان الايجاب نقيضا كافيا لرده اورد المصنف الوضع المذكور مرددا بينهما وسيأتي في الكتاب الثامن ما تتحرك دائما وما تتحرك تارة

ابو قراط

ذكر بعض الادلة في تربيع الدائرة على ما هو راى بعضهم ظاهر تربيع الدائرة هو ظاهر كون كل دائرة مساوية لمربع ما اى ظاهر كون ساحة سطح كل دائرة مساويا بالمساحة سطح مربع ما قال يوسيوس الواهب في شرحه المقبول النافع جدا لبعض كتب رياضيات المصنف قد سعى كثير من المتقدمين والمتاخرين سعيا كثيرا بليغا لتربيع الدائرة وكل من ظن انه وجد به تساوى الخطوط بحيث يكون محيط الدائرة واربعة اضلاع المربع متساوية فقد كذب والتربيع عملا وان لم يبرهن عليه برهانا صحيحا احد من المتقدمين والمتاخرين الى يومنا هذا مع صرف همتهم وجل قدرتهم عليه لكنه ليس هذا لكونه اولكون اقامة البرهان عليه مستحيلا لانه ظنه الحكماء الكاملون ممكنا وسعوا في اقامة البرهان عليه لكن لم يجدوه وانما وجده ارشمدس علما ولانا فهم هذا كما ينبغي يجب ان يعلم ان البحث عن التربيع من حيث العلم مغاير للبحث عنه من حيث العمل قال الواهب المذكور في الشرح المذكور ان تربيع الدائرة على قسمين احدهما علمي والاخر عملي والعلمي هو تصديق برهاني بان كل دائرة يساويها مربع ما من غير عمل والعملي يقتضي عمل شئ لاجل نفس الدائرة مساويا بالمربع باقامة البرهان العملي عليه وكلاهما كانا غير موجودين في عهد ارسطوطلس ثم ظهر ارشمدس بعد مرور ماءتي سنة ومهر في العلوم الرياضية ووجدا لتربيع علما على ما يستفاد من رسالته لمساحة الدائرة واما التربيع عملا فلم يجده الى الان احد انتهى ولنورد ههنا وجه التربيع المستفاد من الرسالة المذكورة قال ارشمدس في المسئلة الاولى من هذه الرسالة كل دائرة فهي مساوية لمثلث قائم الزاوية يكون احد ضلعيه المحيطين بالزاوية القائمة مساويا لنصف قطر تلك الدائرة والثاني مساويا لمحيطها فليعطى دائرة يكون نصف قطرها اب وليكن مثلث ابج بحيث يكون زاوية ب قائمة وضلعي اب المحيط مع قاعدة بج زاوية ب القائمة مساويا لنصف القطر الذي هو خط اب وقاعدة بج مساويا لمحيط الدائرة المذكورة وبرهن ارشمدس فيها ببرهان صحيح قوي على مساواة هذا المثلث لتلك الدائرة هذا حاصل كلامه فيها ثم نحن نبرهن بالشكل الخير من المقالة الثانية من كتاب اقليدس على ان هذا المثلث يساوى مربع ده وز فيكون مساويا للدائرة المذكورة قطعا لان الاشياء المتساوية لشئ متساوية على ما عرف في العلوم المتعارفة وهذه صورها

قال يوسيوس المذكور والشارح معا هذا البرهان انما اقيم على التربيع العلمي لا العملي ولو ادعى بالوجه العملي ان يجعل مربع مساويا للدائرة معطاة لم يوجد برهان هندسي مثبت له اثباتا يقينيا هندسيا وحل الصعوبة يمكن ان يوضع في التفتيش لاية باى وجه يجد قاعدة بج المستقيمة مساوية لمحيط الدائرة المعطاة مع انه لم يقدر احد ان يجدها الى هذا الامد وجدانا هندسيا مساوية له ولم يبينها كذلك ببرهان هندسي وان وجدها ارشمدس كذلك في كتابه للخطوط الحلزونية لكن لا عملا بل علما فقط فانه وجد بما حقق في المسئلة الثامنة عشر من الكتاب المذكور خطا مستقيما مساويا لمحيط الدائرة الاولى للخط الحلزوني وفي التاسعة عشر منه خطا اخر مستقيما مساويا لمحيط الدائرة الثانية وان شئت ان تقف على حقيقة

يكون في وجدان

لكمال فارجع اليه تجد امرا دقيقا غريبا واحفظه ينفعك كثيرا ولنرجع نحن الى بيان المتن فنقول ليس مراد المصنف في قوله وكذب منها المبرهن هو برسوس كما ذهب اليه كثير من الشراح منهم قوناتس بل هو ابوقراط الساقزي لان تربيع برسوس كان بالمشركات العامة فلذ عموم على ما قال المصنف في الكتاب الاول من التحليل الثاني وفي موضع اخر وتربيع ابوقراط الساقزي على ما قال المصنف في الكتاب الاول من كتب المغالطة كان بالاشكال الهلالية المسماة ههنا بالقطع ولان يعرف كلام المص على وجه الكمال اردت ان اذكر طرقا ثلثة للتربيع قاوردا ولا قياس ابوقراط الذي اراد به ان يعمل التربيع فاقول قال ابوقراط كل دائرة ترجع الى شكل مستقيم الاضلاع وكل شكل مستقيم الاضلاع يربع فكل دائرة تربع وغالط في اثبات الصغرى لانه اراد ان يجعل محيط الدائرة خطا مستقيما بالاشكال الهلالية ولم يقدر فغالط وسعى بعض اخر مثل بابوس الاسكندري وقلاوبوس خستوفوروس المهندس الشارح لاصول اقليدس ان يجعلها مستقيما بخط يحدث مربع وبعض اخر بوجه اخر ولم يقدروا فغالطوا في اثبات تلك الصغرى التي يدور عليها المهندسون الى هذا الامد ولو ابت لكان التربيع العملي على طرف الثمام كذا قال يوسيوس ثم قال سعى ابوقراط ان يجعل الدائرة مربعا بهذا الوجه بان قال ليكن الدائرة التي نريد ان نربعها دائرة ابج د ولنعمل على قطر بء مربع بح ه ذ فينصف قطره ب ه على نقطة ج من محيط الدائرة وعلى نقطة بايصال دج ~~كنصف قطر ج من نقطة ج التي هي مركز الدائرة عمودا على قطر بء~~ فانه ينصف قطر بء ~~على استقامة قاطعا له على ط ونصل نقطتي ء ز~~ بقطر ء ز وينصف ايضا نصف محيط الدائرة اى قوس بج ء ثم نرسم على ج ببعد بج دائرة ب ء ه د وتمر على الزاوية القائمة من مثلث ب ء ه التي يوترها ضلع ب ه فيكون مربع هذا الضلع الموتر للقائمة ضعف مربع بء بشكل عروس وفي اقليدس فيكون ايضا دائرة ب ء ه ضعف دائرة ابج ء بالشكل الثاني من المقالة الثانية عشر من اصول اقليدس فيكون نصف دائرة ب ء ه اى ب ء ه ضعف نصف دائرة ابج ء اى ضعف ب ا ء ويكون سطح بج ء مساويا لنصف دائرة ابج ء اى ب ا ء فاذا القى السطح المشترك بج ء بقى الشكل الهلالي اى ب ا ء ح مساويا لمثلث بج ء وهذا المثلث لو ربع بموجب الشكل الاخير من المقالة الثانية من كتاب اقليدس يلزم ان يربع هذا الشكل الهلالي ايضا وبيانه الى هذا صحيح بلا ريب

بشكل من اولى الاصول ولي من ثالثها وكو من اولها

بشكل كو من ثالثة الاصول

ولكن لما قال التربيع ما بقى من الدائرة نضع خط ك ل ضعف القطر بء ونرسم عليه نصف دائرة ك م ل م ونرسم عليه نصف مسدس متساوى الاضلاع اى سطح ك ذ س ل ونرسم على ك ذ نصف دائرة ك ع ذ ع وعلى ذ س نصف دائرة ذ ش س ش وعلى س ل نصف دائرة س ص ل ص ولما كان قطر ك ل ضعف كل قطر من اقطار

ب ء الى ان يكون نصف دائرة ك ل م مساويا للاربعة المضاف الى الدوائر المذكورة بالشكل الثاني من المقالة
الثانية عشر من اصول اقليدس وبالرابع من الثانية فاذا القى القطع المثلث المشترك اى قطع ك ن ذ م
س س ز ل بقى سطح ك ن س ل مساويا لنصف الدائرة الذى هو اب ء والهلاليات التى هى ك ع ن ذ ف س
س ص ل وليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات متساوية للهلاليات بالوجه الذى فعل فى الشكل الاول
فما بقى منه يكون مساويا وبالنصف لدائرة الذى هو اب ء وهو يربع بالشكل الاخير من الثانية اورد على
ما قال ليقطع من سطح ك ن س ل ثلث مثلثات متساوية للهلاليات بحيث يكون ما بقى منه مساويا لنصف الدائرة
الذى هو اب ء بالوجه الذى فعل فى الشكل الاول لان المثلث فى الشكل الاول كان قائما على ضلع بد من
اضلاع مربع ب د ه ز المرسوم فى داخل الدائرة التى يفعل مع بد قطعة كرى من قطعة يفعلها ك م ل
مع اضلاع ك ن س ل فلا يكون نسبة نصف دائرة ك ل م الى واحد من هلالياته كنسبة نصف
دائرة ب د ه الى الشكل الهلالى الذى هو قطعة ب ا ء ح فعلم ان قوله هذا خدعة وسفسطة لكن
لا ينبغى ان يظن انه قال هذا القول عن جهل فانه كان وحيد عصره فى هذا الفن حتى يذكر المصنف
كثيرا ما راه السديد كما سيجى فكيف يخفى عليه فساد هذا القول على مثله حاشاه عن ذلك بل انما فعل
هذا لاظهار الكمال فان ما اخترعه من تثليث الشكل الهلالى وتربيعه امر غريب متعجب تحير منه كرام المهندسين
والطريق الثانى هو ما ذكره برسون ولنذكره بعبارة ذكرها يوسپوس فى شرح الكتاب الاول للتحليل الثانى
قال فيه قال برسون نحن نقدر ان نربع كل دائرة فليكن من جملتها دائرة ا ب ج ء ولنرسم عليها بالسابع من الرابعة
اقليدس مربع ه ز ح ط وفيها بالسادس من الرابعة ك ل م ن وفيما بين مربع وسط المربعين مربع س ع ف ص فنقول
ان مربع س ع ف ص مساو لهذه الدائرة ونبرهن على المساواة بان مربع الوسط والدائرة يزيدان معا على المربع
فى الدائرة وينقصان معا من المربع على الدائرة وكل شيئين يكون كذلك متساويان فمربع الوسط والدائرة
متساويان قال المصنف مبدء دليله كراه عامة مشتركة بين سائر العلوم غير مختصة بالهندسيات لانها
تستعمل فى الاعداد والازمنة والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية
والكيفيات وايضا هى كاذبة قطعا لان الستة والخمسة زائدتان معا
من الاربعة وناقصتان معا عن السبعة مع انهما ليستا متساويتين والطريق
الثالث هو ما ذكره انتفون نريد ان نعمل مربعا مساويا لدائرة فليكن الدائرة
دائرة ا ب ج د ونرسم فيها مربع ا ب ج ء ثم نرسم فى الاشكال الهلالية
الاربعة المتساوية اربعة مثلثات متساوية اى مثلثات ا ه ب وب ر ج
ود ح ء وء ط ا ثم نرسم على خطوط ا ه ه ب ب ر ر ج ج ح ح ء ء ط ط ا
مثلثات متساوية ثم نرسم مثلثات اخر على قواعد هذه المثلثات
حتى يكون اضلاع هذا الشكل المستدير المرسوم فى الدائرة موافقا لمحيطها ولا يكون هذا ممكنا الا بان يأخذ
مقدمة مخالفة لبعض المبادى الهندسية الذى هو ان الكم المتصل قابل للانقسام الى غير النهاية غير مكترث [ای لا يحتمل الانقسام]
التقادير ويزعم ان يكون انقسامه منتهيا ويكون نفسه منفذا لمجموع الدائرة بتقسيمها الى مثلثات صغيرة
ويزعم ان يكون الخط المستدير حاصلا من الخطوط المستقيمة الصغيرة فاخطا فى الهندسة كما اخطا
ابوقراط فاضل فيها فان انتفون اخطا فى المبدء الهندسى حيث خالفه وابوقراط بالاخذ مما كان فى الهندسة
واما برسون فاخطا باخذ مبدء عام لسائر العلوم فى قياسه ولهذا لا يكون كذب شكل انتفون جليا بل كاذبا
لانه لم يقس بالعامة لسائر العلوم فلم يمكن انتقال الكذب شكلا وقال كذب برهانه الى خارج حدود الهندسة
الذى هو بسبب الجمع ومن هذا نعرف انه يجب ان يجيب المهندس عن برهان ابوقراط للتربيع الذى كان بالاشكال

ذ انه خدعة لانه لا يمكن ان نرسم فى السطح المذكور ثلاث مثلثات متساوية للهلاليات بالوجه الذى فعل فى الشكل الاول

فحيث قال

الهلالية

الهلالية لا عن برهان انتفون ومثل هذا لا يجب ان يجيب الطبيعى عن ادلة پارمندس وملسوس وللتربيع
طرق اخر من اهل اليونان للاتين جمعها
كلها فى مجلد يوانس يوتاوس كلها ناقصة
بل فاسدة وسعى كثير من مهندسى الاسلام
فيه فاخطا اكثرهم حتى المهندس ابن هيثم
ولرايت رسالة لواحد منهم اظن انه مصيب
ولولا مخافة الخروج عما نحن بصدده بالكلية
وهو شرح كلام المصنف لذكرتها هنا
ولو اقتضى مقام الجزء ذكرها بعد لذكرها
ان شاء الله تعالى المتن الثانى عشر قال المصنف
ولما للطبيعة لا لكن يمكن ان يذكر انها
طبيعية ناسب لنا ان نبحث قليلا لاجلها
لان فى هذا البحث حكمة اقول ترجمنا هذه مطابقة لاحد احتمالى عبارة المصنف اليونانية فانه يمكن ان يكون
لفظ اا الواقعة فيها المرادفة لكلمة لا مسلطة الى ما قبلها كما ترجمنا هذه حتى يصير المعنى لما لم يتكلم پارمندس
وملسوس للطبيعة ولكن يمكن ان يذكر انها طبيعية ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا لاجل هذه المبادى الطبيعية
اما عدم تكلمها للطبيعة فيفهم مما ذكرنا من ان الطبيعة مبدء الحركة والموجود الواحد اللامتحرك الذى
وضعاه مبدء للاجسام الطبيعية يرفعها واما امكان ان يذكر انها طبيعية فظاهر فانه اذا رفعت الحركة ينشاء
منه اشكالات كثيرة متعلقة بالطبيعة ويمكن ان يكون مسلطة الى ما بعدها لمساعدة العبارة اليونانية لهذا
ايضا فيترجم بان يقال ولما للطبيعة لكن لا يمكن ان يذكر انها طبيعية ويصير المعنى ان پارمندس وملسوس
لما تكلما للطبيعة او قلما اقرا التكلم لها وان لم يمكن ان يذكر انها واشكالات طبيعية ناسب لنا ان نبحث
معهما قليلا فبعض الشراح من المتقدمين والمتاخرين ذهب الى الاول وبعضهم منهما الى الثانى والحق عندى
هو المعنى الاول اما اولا فلان صورة النصف العددى القاطعة لما بعده عما قبله على ما هو رسم كتابتهم
مرسومة بعد لفظ الكن لا فى جميع النسخ التى رايناها واما ثانيا فلان الاول هو المناسب لسبك عبارة المصنف
على ما لا يخفى على من استانس بعبارات اليونانية واما ثالثا فلان المعنى الاول هو المطابق لما قال فى المتن
الثامن فلو كان الشئ الذى ينظر واحدا ولا متحركا لا يكون منظورا للطبيعة اصلا وقوله لان فى هذا
البحث حكمة يمكن ان يشرح بوجوه ثلثة غير متنافية بان يقال اولا لان فى هذا البحث اى فى البحث القليل
حكمة اى دقة لان لفظة فلوسوفون الواقع موقع لفظ الحكمة وقد تذكر ويراد بها هذا المعنى على ما
صرح ارباب كتب اللغات اليونانية فيكون المعنى لان فى هذا البحث القليل الذى سنوقعه دقة اى هذا البحث
القليل دقيق لا ينبغى ان يترك لانه يدقق الاذهان ويشحذها وثانيا لان فى هذا البحث حكمة اى ليس
بخارج عنها حتى يناسب ان يترك بل من الحكمة لان هذا البحث بحث عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية والبحث
عن بعض مشكلات الحكمة الطبيعية ليس بخارج عن الحكمة فهذا البحث ليس بخارج عن الحكمة فلما كانا بمادرين
فى معركة الحكمة مع پارمندس وملسوس ناسب لنا ان نبحث معهما قليلا وثالثا بان يراد بفلوسوفون الفلسفة
الاولى فانها لكونها اكمل من سائر العلوم سميت حكمة على الاطلاق فيكون المعنى لان فى هذا البحث القليل الواقع
لنا معهما حكمة اولى اعنى وان لم يكن البحث عن الموجود الواحد اللامتحرك بحثا طبيعيا كما قلنا اولا لكنه بحث
من الفلسفة الاولى التى من جملتها كما لا بد ان تثبت مبادى سائر العلوم اذا انكرت فمتى اليها نبحث معهما

فى كتبه

متلبسا بلباس الفلسفة الاولى وبعد هذا يشرع المص في البحث معهما في المتن الاتي **القسم الاخر الفصل الثاني**
في بيان ان الموجود ليس بواحد وان مبدء الطبيعيات ليس هو الموجود الواحد كما زعم بارمندس وملسوس
المتن الثالث عشر قال المصنف والشروع الاوفق من الكل لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فالذين يقولون
ان الجميع واحد باي وجه يفهمونه اهل يفهمون ان يكون الكل جوهرا او كما يفهمون ان يكون كما او كيفا وايضا
اما ان يكون الكل جوهرا واحدا مثل الانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحد واما ان يكون كيفا
واحدا كهذا الابيض والحار وامر اخر كذلك لان هذه كلها متفاوتة في نفسها وتكون مستحيلات قولا **اقول**
يجب ان تعلم اولا انه في كل مباحثة يجب ان يتقدم تفتيشان تفتيش المدعي وتفتيش المقدمات التي يتوقف عليها
المدعي فكل من اراد ان يبطل دايا على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله لانه لا يكفي ابطال المدعي فقط مع
بقاء دليله سالما لانه اذا رد المدعي وبقي الدليل سالما غير مردود لا يعلم كذب المدعي بل يحتمل ان يكون
صادقا لبقاء دليله المربوط هو به سالما في نفسه ولا يكفي ايضا ابطال الدليل فقط مع بقاء المدعي سالما
لانه لا مانع من ان يكون الدليل فاسدا مادة وصورة ويكون المدعي صادقا مثبتا بدليل اخر لان عدم ثبوته
من الدليل الفاسد المردود لا يستلزم عدم ثبوته من دليل اخر صحيح فكل من اراد ان يبطل دايا على القانون يجب عليه
على القانون يجب عليه ان يبطله ودليله وبهذا القانون يعمل المصنف ههنا وفي مواضع اخر فانه يرد اولا مدعاهما
من هذا المتن الى المتن الحادي والعشرين ثم يرد دليلهما في الفصل الاتي ولما كان شرع في هذا البحث متلبسا بلباس
الفلسفة الاولى شرع فيه على وجه يشرع منه الفيلسوف الالهي اعني من دلالة اللفظ ولما كان نحو مدعاهما ان جميع
الموجودات واحد يفتش اولا عن موضوعه اي الموجود ثم عن محموله اي الواحد ويبرهن على عدم امكان صدقه
بوجه ما فقال الشروع الاوفق من الكل للتعليم الاتي هو ان يفتش اي شيء يفهم الخصم من لفظ الموجود
والواحد فقال لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة اه اي يستعمل بوجوه كثيرة كما بينه في الفصل السابع من
الكتاب الاول للفلسفة الاولى وهو ظاهر من نفسه ايضا لان الجوهر والكم والكيف وسائر الاجناس العالية
موجودات في نفس الامر فطلب عن الخصم اولا هل يفهم من وحدة المجموع وحدته في نفس الامر حتى يكون المعنى
جميع الموجودات الخارجية امر واحد فقط وموجود واحد فقط او يفهم منها وحدته لفظا فقط حتى يكون
المعنى جميع الموجودات الخارجية يسمى باسم واحد هو موجود اي يطلق عليها لفظ الموجود وهي موجودات
كثيرة في نفس الامر وهذا الشق وان لم يذكر في المتن لكنه يجب ان يقدر فيه ويفهم منه تقديرا لكن
الشق الثاني باطل قطعا لان الحكيم لا يبحث عن الالفاظ من حيث تسمية الاشياء بها فتعين الاول فح ان اراد
منه لفظ الموجود مقولة الجوهر حتى يكون المعنى جميع الموجودات الخارجية جوهر فقط ومقولة الكم فقط
او مقولة الكيف فقط او مقولة اخرى واحدة من المقولات العشر حتى يكون المعنى ان جميع الموجودات الخارجية
مقولة واحدة فقط اي كم فقط او كيف فقط او مقولة واحدة اخرى فقط او اراد ان جميع المقولات معا اي
الجوهر والكم والكيف والاضافة والمتى والاين والفعل والانفعال والوضع والملك معا موجود واحد
فلو اراد مقولة واحدة فقط مثلا الجوهر فقط او الكم فقط او مقولة اخرى واحدة فقط يسال كذلك هل يريد
بها ان يكون جميع الموجودات جوهرا واحدا كالانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحدة او يريد
مكيفا واحدا كهذا الابيض والحار وامر اخر كذلك يعني ايكان ان يكون جميع الموجودات واحدا
بالجنس او بالنوع كالانسان الواحد والفرس الواحد والنفس الواحدة ام يدعيان ان يكون الجميع واحدا
بالعدد والى هذا الشق اشار بحيث قال ان يكون مكيفا واحدا كهذا الابيض والمكيف ههنا مركب عرضي
وجعل مثل ذلك بالمثل الذي هو الجزئيات كما يقال في المتن التاسع والاربعين من هذا الكتاب وفي المتن التسعين
من الكتاب الثاني للنفس ولهذا قال في المثال كهذا الابيض وقال لان هذه كلها متفاوتة كثيرا وتكون

مستحيلات قولا ومن لا يتيقن ان يتحقق فرق كثير بين ان يفهم من كون جميع الموجودات واحدا انها جوهر
واحد فقط او كم واحد فقط او كيف واحد فقط او مقولة اخرى واحدة وان يفهم منه ان جميع الاجناس
معا واحد كما سيقول ومر منا وان يفهم ان الجميع واحد جنسا او نوعا او عددا فان التفارق والتغاير
كثير بين هذه الشقوق وهذه كلها مستحيلات قولا اي هذه الاقوال والشقوق ممتنعة في نفس الامر
فان جميع الموجودات كيف تكون واحدا بالعدد مع بديهة اختلافها به ولو قيل انها واحد جنسا او نوعا
فلا تكون واحدا في نفس الامر بل كثيرا **المتن الرابع عشر قال المصنف** لانه ان كان جوهرا وكما وكيفا سواء
كانت في نفسها منفصلة بالتعاكس او لا يكون كثيرا وان كان كما او كيفا وجد الجوهر او لم يوجد يكون عبثا
لو جاز ان يقال العبث المستحيل لانه لا شيء من الاعراض ينفصل من الجوهر لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر
اقول قد حصل من الترديدات المذكورة في هذا المتن والمتن الاتي دليلا مبطلا لدعوى بارمندس وملسوس
صورته انهما قالا من ان جميع الاشياء موجود واحد باطل لانهما اما ان يريدا بالموجود الواحد امرا جامعا
للجوهر والكم والكيف وكذا سائر الاعراض معا او يريدا امرا واحدا على التعيين منها وهو ايضا اما كم فقط
او كيف فقط اذا لم يوجد الجوهر او يريدا انه جوهر فقط بدون مقولة اخرى والتالي باطل بجميع اقسامه فكذا
المقدم اي ان جميع الاشياء موجود واحد اما الملازمة فظاهر الصدق واما بطلان القسم الاول فبينه
المصنف بقوله لانه ان كان جوهرا وكما وكيفا منفصلة كانت ولا يكون كثيرا يعني ان اريدا بالموجود
الواحد امرا واحدا جامعا لجميع المقولات العشر معا او لاثنين معا او لثلثة معا الى التسعة يكون كثيرا بلا ريب
لا واحدا لان الجوهر والكم وسائر المقولات معا امور كثيرة جزما وكذا الاثنان والثلثة او الاربعة الى التسعة
منها جميعا كثير قطعا وقوله سواء كانت في نفسها منفصلة بالتعاكس ولا لقطع احتمال ان يقول احد ان الجميع
واحد لكونها متصلة لان الاتصال لا يمنع الكثرة في الواقع لان وحدة الاشياء وكثرتها ليستا من الانفصال
او الاتصال بل من وحدة وجود الماهية وكثرته واما بطلان القسم الثاني فاشار اليه بقوله يكون عبثا لو
جاز ان يقال العبث المستحيل يعني ان اريدا بالموجود الواحد في قولهما ان جميع الاشياء موجود واحد كما واحدا
او كيفا واحدا الى غير ذلك فهو مستحيل لان شيئا منها لا ينفصل عن الجوهر الموجود بنفسه ولا يوجد بدونه
واثبت هذا بقوله لانها كلها تقال في الموضوع الجوهر على ما في بعض النسخ وفي بعضها في الجوهر الموضوع
والمال واحد يعني ان جميع الاعراض تحمل على الجوهر كما في الموضوع اي على ان تكون موجودة فيه او تحمل على الموضوع
الذي هو الجوهر كما في الموضوع اي على ان توجد فيه واما بطلان القسم الثالث فسيجيء في المتن الاتي **المتن
الخامس عشر قال المصنف** لكن قال ملسوس ان الموجود غير متناه فالموجود حينئذ كمي ما لان غير المتناهي يوجد
في الكم واما الجوهر او الكيف والانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض يعني ان كانت مع الكمي لان
الكمي يؤخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر ولا المكيف فان كان الموجود جوهرا وكما يكون اثنين لا واحدا
وان كان جوهرا فقط لا يكون غير متناه ولا يملك مقدارا ما اذ لو ملك لكان كميا ما اقول يبطل المصنف في
هذا المتن الشق الثالث من الشقوق المذكورة اعني لا يجوز ان يراد بالموجود الواحد في قولهما جميع الاشياء
موجود واحد الجوهر فقط ويركب الدليل مما هو مسلم عند ملسوس وبارمندس ويذكر في هذا المتن امورا ثلثة
يركب دليلا من صغرى مسلمة عند الخصم ثم يبين انتاج المقصود ثم يجيب عن سؤال مقدر فقال قال ملسوس
ان الموجود غير متناه وكلما كان غير متناه لا يكون جوهرا فقط بلا كم لان غير المتناهي يوجد في الكم وعلى هذا الوجه
قال بارمندس ان الموجود الواحد غير متناه فهو حينئذ لا يكون جوهرا فقط بلا كم لانه لو كان جوهرا فقط لا يملك
امتدادا ما لانه لو ملك كميا ما وانما صرح بقول ملسوس فقط لكونه اغرب واعجب من قول بارمندس لانه كان
يلزمه ان ياخذ الموجود امرا غير متناهي المقدار بدون المقدار وهو مع كونه مشتملا على التناقض اغرب وابعد المصنف

التناقض بقوله لان الكمي يوخذ في حد الغير المتناهي لا الجوهر ولا المكيف بيانه ان غير المتناهي يحد بانه مقدار منقسم
بالفعل الى غير النهاية وكلما كان كذلك لا يجوز ان يوجد فيما ليس فيه كم كما ان الضاحك والزوج والفرد
لما كان يحد بالانسان الذي له ضحك وبالعدد الذي ينقسم الى متساويين والعدد الذي لا ينقسم
الى المتساويين لا يجوز ان يوجد فيما ليس بانسان ولا الزوج والفرد فيما ليس بعدد لانها تحمل بالوحدة
الثاني من وجوه القول بالذات فيما يوخذ في حدها على ما صرح المصنف في الفصل الرابع من اول التحليل
الثاني فغير المتناهي لا يجوز ان يوجد فيما ليس بكم فلو كان الموجود جوهرا فقط او كيفا فقط يلزم ان يكون
غير متناه على ما هو رايه ولا غير متناه ولو كان جوهرا مع مقولة اخرى واحدة او اثنين وثلثة الى غير ذلك
بدون الكم يلزم التعدد المناقض للوحدة وهذا الفساد ايضا وان كان كما فقط يلزم وجود العرض بدون
الجوهر الموضوع له ولو كان جوهرا وكما معا يلزم التعدد المناقض لما اعتقد من الوحدة والتناقض وان
كان يلزم على راي بارمنيدس ايضا لان المتناهي يحد بالكم ايضا فلو لم يكن الموجود الواحد كما يلزم ان
لا يكون كما وان يكون كما ولو كان كما مع مقولة اخرى يلزم التعدد المناقض للوحدة ولو كان كما فقط يلزم
وجود العرض بدون الجوهر الموضوع له وهو مستحيل لكن قوله ليس باغرب واعجب كقول ملسوس ولما كان لسائل ان
ان الجوهر لما صح ان يكون صغيرا او كبيرا يجوز ان يكون الموجود الواحد هو الجوهر بلا لزوم التناقض اجاب عنه
المصنف بقوله اما الجوهر والكيف والانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض لانها انما تقال
متناهية او غير متناهية بسبب كونها مع الكم حقيقة او فرضا في بعض اشارات ومشكلات على المتون الثلثة
المذكورة ينبغي ذكرها ههنا اقول اولا ان تسمية المصنف بداءة بتفتيش المراد من الموجود الواحد حين باشر
المباحثة مع الخصم وفق من الكل حق لان الاليق والاولى بكل مباحثة هو بيان محلها وكشف المراد من الموضوع والمحمول
على ما صرح به في مواضع كثيرة من كتبه سيما في الفصل التاسع عشر من اول الجدل وكذا افلاطون في ثيودوس
وثانيا ان المشتقات كالكمي والمكيف قد تذكر عندهم ويراد منها معنى المشتق وقد تذكر ويراد منه معنى المشتق
منه فيجب ان يحمل الكمي والمكيف المذكورين في المتون المذكورة على معنى مناسب للمقام وثالثا ان المصنف لما كان
يرى انه مصادر فيما قال في المتن الثالث كالمسلم لما كان الموجود يقال بوجوه كثيرة فان كون الموجود مقولا
بوجوه كثيرة لما لم يسلم الخصم له ان ينكره ويقول ان هذا غير مسلم عندي ويبني دليلك هو عين مطلوبك الذي
هو ان الموجود امور متكثرة فقد صادرت اجاب عنه زابارلوس وكثير من الشراح بان بيان معنى اللفظ ومحل
النزاع له هل الموجود امور كثيرة ام امر واحد متعقبا بان لانا اذا بينا معنى لفظ العنقاء او الغول والمكسوف
لا نبنيه على ان يكون موجودا في نفس الامر فكذلك فيما نحن فيه انما بين المصنف ان لفظ الموجود يدل على الكثير
له الجوهر والكيف والكم وسائر المقولات ولا يضع ان يكون هذه معطاة في نفس الامر موجودة فيها وهذا
هو محل النزاع لا ذاك واجيب ايضا عنه بان المصنف لا يتكلم ههنا للفظ الجوهر والكيف وامثالهما بل للاشياء
الخارجية ويأخذ وجودها ظاهرا بشهادة الحس وبافواله في كتاب المقولات وفي الفصل السابع من اول الفلسفة
الاولى عليه فانا نشاهد ببصرنا ونظرنا حقة ونحس بعقولنا ادراكا صادقا ان بعض الكميات والكيفيات
كالروائح والالوان تتبدل مع عدم تبدل ذات موضوعها الذي هو الجوهر اصلا ولا يلزم من اخذ هذا
مصادرة على المطلوب لان النزاع ليس في ان هذه الاشياء موجودة اولا بل في انها موجود واحد فقط
او كثير ولم يأخذ المصنف هذا في دليله حتى يلزم ان يكون مصادرا في مطلوبه بل اثبته بالبرهان فانه اثبت
ان لا يمكن ان يكون تلك الاشياء واحدا بل انها كثيرة بالضرورة واقول على المتن الرابع عشر ان قوله وجد
الجوهر او لم يوجد فيه سهو من اقلام الناسخين والمكتوب بقلمه انما هو وان كان كما او كيفا ولم يوجد الجوهر
على ما يقتضيه سدشق النسخة المكتوبة اولا لم يكن غير معقول او جاز ان يقال المستحيل غير معقول فالحق

انها

انها كتبت كذلك سهوا فيا ليت شعري لم لم يتعرض الشراح لهذا وان قوله فيه لان لا شيء من الاعراض بمنفصل
عن الجوهر لما كان من القضايا المشروحة ينبغي ان يشرح وشرحه ان شيئا من الاعراض لا يمكن ان ينفصل
عن الجوهر ويوجد في نفسه بدون الجوهر والجوهر يمكن ان ينفصل ويوجد في نفسه بدون العرض اما القضية
الاولى فلان كل عرض يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر ولا شيء مما يتوقف ويستند وجوده الى الجوهر
بمنفصل عن الجوهر فلا شيء من الاعراض بمنفصل عن الجوهر ولهذا كان الجوهر مقدما من العرض معنى وعلما
وزمانا وطبعا على ما قال المصنف في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة واما الثانية فلان بعض الجواهر
كالعقول خالية عن جميع الاعراض كما بين في محله وبعضها كالجواهر الحادثة مثلا وان لم يوجد في الواقع بلا عرض
ما ولا ينفصل عن عرض ما لكنه لا يزول ولا ينعدم ولا يتبدل في ذاته بزوال الاعراض المخصوصة وانفصالها
عنه بل يكون باقيا بذاته بل ويمكن ان يوجد بلا عرض ما التقدم عليه بالوجوه المذكورة وان قوله ان
غير المتناهي يوجد في الكم واما الجوهر او الكيف او الانفعال فلا يمكن ان تكون غير متناهية الا بالعرض يعني
ان كانت مع الكمي لان الكمي يوخذ في حد الغير المتناهي يرى ان يكون كاذبا لان الواجب بالذات هو المحرك
الاول لما كان موجودا ومحركا في جميع الازمنة عند المصنف يكون غير متناه البتة مع انه ليس بكمي لما قال المصنف
في خاتمة الكتاب الثامن من الكتب الثمان انه مع غير قابل للانقسام وبلا جزء وليس له امتداد ما فيجاب بان المصنف
انما يتكلم ههنا للجوهر المادي والجسمي لا للاشياء المجردة عن الهيولى والكم كالواجب تعالى والعقول وسببه ان
المصنف انما يتكلم ههنا للاجسام الطبيعية ومباديها فمراده من الجوهر ههنا ليس الا الجوهر المادي وهو
لا يمكن ان يكون غير متناهية الا بالعرض يعني ان كان مع الكم كما قال وايضا ان غير المتناهي يطلق على
وجهين احدهما هو غير المتناهي امتدادا والثاني هو غير المتناهي زمانا ووجودا وقدرة وعلما والمراد ههنا
هو الغير المتناهي امتدادا والجوهر مطلقا والكيف والانفعال لا يمكن ان تكون غير متناهية بهذا المعنى الا
بالعرض وكذا الواجب والعقول لا يمكن ان تكون غير متناهية بهذا المعنى نعم هي غير متناهية بالمعنى الثاني
لكنه ليس بمراد ههنا ثم اقول يعلم من قوله وان كان جوهرا فقط فلا يكون غير متناه ولا يكون له امتداد ما
اذ لو كان له امتداد ما لكان كميا انه ليس في ذات الجواهر مجردة كانت او مادية امتداد ما اصلا وليس امتداد ما
جزءا من جوهر ما مجردا كان او ماديا كما قال ابو نصر الفارابي وابن سينا وجميع تابعيه الاسلامية ناقلين عن
الحكماء المشائين ان كل جسم طبيعي مركب من الهيولى والصورة الجسمية الجوهرية الممتدة في الجهات الثلاث
وان في الهيولى امتدادا ما ذاتيا افتراء وكذب ويلزم من هذا كذبا تصانيف كتبهم الطبيعية نعم قال بعض
متكلمي النصارى انه يمكن ان يوجد في الجواهر المادية امتداد ما ذاتي بلا كم لكنهم لم يدعوا وجوده بل الامكان
فلنذكر ما قالوا في هذه المسئلة نفيا واثباتا في ثلثة فصول الفصل الاول في انه الهيولى والجسم المركب منها
ومن الصورة النوعية الجوهرية يمكن ان ينفصل عن الكم المتصل ويكون فيه اجزاء متغايرة وامتداد ما غير كمي
اعلم انه وقع مباحثات كثيرة بين متكلمي النصارى في ان الهيولى الاولى والجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية
هل يمكن لو تفرقا عن الكم المتصل هل يكون لهما متفرقين عنه اجزاء متغايرة وامتداد ما غير كمي ويكون
امتدادهما المطلق واجزاؤهما المختلفة من الكم المتصل بحيث لو تجردا عنه بقيا غير قابل للانقسام وبلا امتداد
ما لكن ينبغي ان تعلم ان الكلام ليس للاجزاء الذاتية الطبيعية والما بعد الطبيعة لانه قد بين في محله انه اذا تركب
جوهر ما كالانسان من النفس منها يجب ان يقارنهما في جميع اوقات وجوده بل الكلام للاجزاء الثابتة كاليد
والرجل مثلا اتفق متكلمو النصارى مقابلين للمشائين ان الله قادر ان يخلق ويحفظ جوهرا جسمانيا
بلا كم ما لانه تعالى خلق وحفظ في السر النصراني الذي هو تبدل الخبز الذي يدعو عليه الراهب في كنيستهم
جسم عيسى عليه السلام الكم بلا جوهر وما خلق هذا مع انه يرى محالا ظاهرا فلان يخلق جسما بلا كم ما اولى

فهو قادر ان يفصل من الجسم الامتداد العرضي و

فهو قادر ان يفصل من الجسم الجوهري الامتداد العرضي ويبقيه بدونه صح

ان يخلقه لكنه خلق الكم المذكور بلا جوهر مع انه برهان يكون مستحيلا وان شاء ان يخلق جوهرا او جسما
ماديا بلا كم ما يقدر ان يخلقه بلا ريب ما ثم اختلفوا في انه هل يكون لهذا الجوهر او للجسم المادي
امتداد ما واجزاء تامة ام لا والذاهبون الى الاول ذهبوا الى ان امتدادا لاجزاء التامة وانقسامها على قسمين
يسمون احدهما امتدادا كميا والاخر امتدادا جوهريا ووجوديا والامتداد الكمي هو الذي يملك به
الجوهر المادي كالانسان مثلا مكانا بحيث يكون مجموع هذا الجوهر اي الانسان مثلا مالئا لمجموع المكان
وكل جزء من اجزائه الحي من اجزاء المكان بحسب تحيز كل واحد منها بحيث يكون مكان كل جزء مغايرا لمكان الاخر
قال اصحاب هذا الراي وهذا يوجد في الجوهر المادي من الكم وبهذا السبب يقال كميا بالعرض كما يقال ابيض بسبب
البياض العارض له وهذا لو جرد من هذا الامتداد الكمي لا يكون له اجزاء مكانية والامتداد الجوهري الوجودي
مختص بالجوهر المادي بحيث يكون اجزاؤه مرتبا لا مختلطا وغير متميزا بعضها عن بعض بل يحفظ به ارتباطها
المستقيم وترتيبها المناسب الذي يقتضيه الكل من غير ان يحتاج الى المكان مثلا مجموع جسم زيد هو مجموع ما
جسمي ومما كان يقال الكل بالنسبة الى اجزائه ثم هو بلا ريب باجزائه الجسمية الوجودية وهذه الاجزاء يكون
متغايرة فلو فرض ان يرفع الله تعالى منه الكم مع حفظ جسمه الجوهري يكون راسه مغايرا لسائر اجزائه وكذا
يده مغايرا لراسه وقدمه وسائر اجزائه قطعا فح يكون هذا المركب الجوهري من الهيولى والصورة وهيولاه ايضا
ما كانت له الاجزاء والامتداد الجوهري الذاتي بلا امتداد كمي اصلا وذهب بعض من اصحاب هذا الراي
الى ان بدن زيد مثلا لو جرد عن الامتداد الكمي يوجد فيه امتداد مكاني بحيث يكون راسه في الفوق ورجلاه
في التحت وكذا باقي اجزائه ولظهور فساد هذا الحكم جمع من عداه واحدث ارباب هذا الراي ايضا بعض
اجزاء جوهرية لا منقسمة مشابهة للنقاط الغير المنقسمة للخطوط يتواصل بها تلك الاجزاء الجوهرية
الوجودية فيحصل كل جوهري متصل بالجوهرية كما يتواصل بالنقاط المشتركة اجزاء الكم المتصل فيحصل مجموع
الكم المتصل والى هذا الراي ذهب وهنرقوس وهرماوس وماتوروس بتولبوس وياندقن وبالوس وسارج
وفونسقا وردها بين قومبر جنسس في البحث الثاني من الفصل الثاني من الكتاب الاول من الطبيعيات ورديوس
ورقابل اليهودي ويستدلوا على هذا الراي بانه لما كان الجوهر متقدما من الكم معنى وعلما وزمانا
وطبعا على ما قال الفيلسوف في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة وكان نسبة اجزاء الجوهر الى اجزاء الكم
كنسبة كل الجوهر الى كل الكم لان نسبة الاجزاء كنسبة الكل الى الكل على ما قال هو ايضا في الفصل الاول
من الكتاب الاول من تاريخ الحيوانات كان اجزاء الجوهر ايضا متقدما من اجزاء الكم معنى وعلما وزمانا وطبعا
لكن المقدم حق فكذا التالي فالجوهر من حيث انه جوهر يكون قابلا منقسما بالذات ويكون له اجزاء جوهرية
بالذات قبل عروض الكم له وثانيا بعد تمهيد مقدمة هي ان الجوهر الطبيعي المادي معروض للكم بلا واسطة
شيء ثم يعرض له سائر الاعراض على ما بين في كتاب الكون والفساد بانه لو كان الجوهر المركب مستغنيا في ذاته
عن الاجزاء التامة وغير منقسم في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة شيء لان ما ليس بمنقسم
للانقسام لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة فلما كان الكم في ذاته امرا منقسما لا يمكن ان
يقبله الجوهر لانه كان غير قابل منقسم بالكلية ولانه لا بد من المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة
له ولا مناسبة بين اللامنقسم والمنقسم اصلا ولان الجوهر المادي على هذا التقدير يكون كالعقول والنفوس
الناطقة المفارقة عن الابدان في عدم قبول الانقسام وفقدان الاجزاء فيلزم ان لا يقبل الكم المتصل
كما لا تقبل هي فانها انما لا تقبل لعدم قبولها الانقسام وفقدان الاجزاء وهذا موجود فيه على ما فرض
ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله لان الموضوع يجب ان يكون اقدم من المحمول على ما قال المعلم في
هذا الكتاب فاذا قبل الكم فاما ان يقبله حال كونه غير منقسم او يقبله حال كونه منقسما فان كان الاول

ما لثاه

اي الراي المعين المذكور

سفقوقس م

وكما يكون كل الجوهر بالنسبة الى الكم كذلك يكون اجزائه بالنسبة الى اجزائه صح

في ذاته م

فلما تقبل ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه منقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم فان كان الاول فيكون له
منقسما قبل الكم وان كان الثاني فيلزم ان يكون غير منقسم فان وجه المعقول والمحفوظ واحد كما يقبل ابتداء كذلك يحفظه بعينه وكذا

فيلزم ان يكون غير منقسم حين قبول الكم المنقسم وان يبقى على حاله الاولى وهو خلاف الواقع وان كان
الثاني فيكون قبل عروض الكم له منقسما وكذا يستدل اصحاب هذا الراي على كون الهيولى الاولى قابلة للانقسام
في ذاتها وكونها ذات اجزاء في نفسها وثالثا بان الجوهر اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه
كما يقبل كل هذه الورقة كل البياض وبعضها بعضه او يقبل كل الجوهر وجزؤه ايضا كل الكم كما اعتقدوا
ان يقولوا ان كل النفس الناطقة يوجد في كل البدن وكذا كلها يوجد في جزئه لكنه لا يمكن الثاني لانه يلزم
منه ان يكون للكم المنقسم طبعا وجه غير منقسم يتصور بالجوهر وهو مخالف لطبعه قطعا فبقي الاول بان
يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه ويلزم منه ان يكون للجوهر اجزاء قبل عروض الكم وهذه الاجزاء لا يمكن
ان يعطيها الكم الجوهر لانه لا يعطيه شيئا الا بان يتصور وهو لا يتصور الا عند العروض ورابعا بان كل
جوهر جسمي ممتد بالكم يكون له بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية والكم لا يمكن ان
يحصل منه اجزاء جوهرية وجودية لان الكم عارض والعارض لا يمكن ان يحصل منه امر جوهري فالاجزاء
الجوهرية الوجودية ذاتية له غير حاصل من الكم والقضية الاولى اي قولنا كل جوهر جسمي الخ ظاهرة
فانه ليس في راس زيد مثلا او في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدميه
بل فيهما اجزاء جوهرية وجودية مغايرة لاجزاء جوهرية وجودية كائنة في قدميه والا لكان الجوهر الغير المنقسم
بحسب انه امر واحد في الراس واليد والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه يكون في اليد او القدم
جزء جوهري وجودي مغاير للجزء الكائن في الراس بديهة فكذلك تكون الاجزاء الوجودية في الكل المركب
قبل هذا القطع لانه لا يجوز ان يظن ان هذه الاجزاء حصلت بسبب القطع وخامسا بان الجوهر الجسمي لو جرد
عن الكم المتصل يكون في مكانه الاول بالضرورة لانه لو جرد الكم المتصل من الماء الموجود في الجب ومن مجموع
البحر المحيط يبقى جوهر الماء في مكانه الاول اي الجب وجوهر البحر المحيط ايضا في مكانه الاول بالضرورة لانهما
لم يعدما ولم ينتقلا الى موضع اخر وكل ما يوجد في المكان يكون له اجزاء جوهرية وجودية وامتداد جوهري مناسب لامتداد
المكان فجوهر الماء الكائن في الجب المجرد عن الكم المتصل وجوهر البحر المحيط المجرد عنه يكون لهما اجزاء جوهرية
وجودية وامتداد جوهري بالضرورة **الفصل الثاني في ان الهيولى الاولى والجسم المركب منها ومن الصورة
النوعية لو انفصلا عن الكم المتصل لا يكون فيهما اجزاء متغايرة وامتداد ما** اعلم ان كثيرا من فحول الرجال الفضلاء
انكروا ان يكون الجوهر المادي المتصور بلا كم ما او الموجود في الخارج بدونه امتداد ما بالفعل واجزاء ما ويقولون
ان الجوهر المجرد عنه يكون بالفعل بلا امتداد وغير منقسم والى هذا الراي ذهب الحكيم سمبلقيوس
والحكيم ابو الوليد ابن رشد القرطبي وتوما اقوناس والبرتوس الكبير وقايتانوس وفابيانوس وعدد كثير
وفرانسيس وبانا زاروس وقومبلتنس واسفوج بل وردها بين قومبر جنسس فانهم استدلوا اولا في البحث
الثالث من الفصل الثالث من شرح هذا الكتاب من طرف المثبتين ان الهيولى الاولى يكون في ذاتها منقسمة
وممتدة ثم قالوا فيه لكن الراي المخالف لهذا هو الصادق والموافق لتعليم ارسطوطاليس وهو مذهب اعاظم
وان كانوا يرون ان يرجعوا منه فيما بعد هذا القول قال الشارح وهذا هو راي الفيلسوف كما علم من كلامه
في هذا المتن وهو صدق حقا وينبغي ان يعتقد حقا ولنقدم لبيانه مسئلتين المسئلة الاولى ان الهيولى
الاولى لو ادركت وهما بدون الصورة الجوهرية النوعية وبدون الكم المتصل لا يكون لها امتداد اصلا
ولا اجزاء ما تامة بالفعل بل تكون غير منقسمة بالفعل سلبا او عدما وهذا هو الحق والمسئلة الثانية
هي ان الجسم المركب من الهيولى والصورة الجوهرية اذا ادرك بدون الكم المتصل ووجد في الخارج بدونه
لا يكون له بالفعل ايضا امتداد ما ولا جزء ما تام وجودي بل يكون غير منقسم بالفعل قال الشارح واثبتهما
اولا ثم اقيم البرهان عليهما واقول قيدنا الادراك في الاولى فقط بالوهم لان الهيولى الاولى لا يمكن

بلغ

وفي مواضع اخرى م

ان ينفصل عن الصورة الجوهرية ولا عن الكم لا من طبعها ولا من غيره بحيث توجد في الخارج مجردة عنهما
كما بينا في كتاب الكون والفساد وقيدنا ولا عدم انقسامها بالفعل بقولنا سلبا لانها ليس لها شئ ح تنقسم
بسببه ولهذا قال ثوما اقوناس الهيولى تقال غير منقسمة بسلب جميع اجناس الكم وقلنا ثانيا او عدما وهو اولى
لانها قابلة متوسط الصورة النوعية ان تقبل من الكم الامتداد والانقسام وقلنا في الجسم الطبيعي اذا ادلك
بلا كم متصل ناظرين الى قوى الطبيعة لان الجسم المركب الطبيعي عند المشائين وبحسب الطبع لا يمكن ان ينفصل
عن كم ما في نفس الامر وكذا عن سائر احواله اللازمة وعطفنا اليه قولنا او وجد في الخارج بدونه اشارة الى انه
تع قادر ان يجرده عن جميع افراد الكم المتصل ويبقيه بلا امتداد ما في الخارج وان كان على خلاف مقتضى طبيعته
فانه غالب على الاطلاق وابرهن على الاولى بان الهيولى الاولى المدركة وهما بدون الصورة والكم ليست
مركبة وكل ما ليس مركبا ليس فيه اجزاء بالفعل وغير منقسم فالهيولى الاولى ليس فيها اجزاء وغير منقسم
وكل ما ليس فيه اجزاء وغير منقسم ليس فيه امتداد ما اصلا فالهيولى الاولى ليس فيها امتداد ما اصلا
اما الصغرى فلان الهيولى الاولى لو كانت مركبة لكانت اما مركبا اولا اي جوهريا او مركبا ثانيا اي عرضيا ثانيا لكن
الهيولى الاولى ليست مركبا جوهريا اولا ولا مركبا عرضيا ثانيا وبالعرض فالهيولى ليست مركبة اصلا وتثبت
المقدمة الشرطية بان المركب اما مركب اولا اي جوهري او مركب ثانيا اي عرضي والمركب الجوهري الاول هو الحاصل من
القوة والفعل على الاطلاق كما علمنا الفيلسوف في المتن الثامن من الكتاب الثامن مما بعد الطبيعة وكما
يظهر من المركب لما بعد الطبيعي الحاصل من الجنس الذي هو قوة والفصل الذي هو فعل ومن المركب الطبيعي
الحاصل من الهيولى التي هي قوة والصورة الجوهرية التي هي فعل والمركب العرضي الثاني هو الحاصل من الموضوع
والعرض فلو كان الهيولى الاولى الملحوظة بلا صورة وكم مركبة لكانت اما مركبا جوهريا اولا او مركبا عرضيا
عرض فيهم
ثانيا واما ان الهيولى الاولى الملحوظة بلا صورة وكم ليست مركبا جوهريا اولا ولا مركبا عرضيا ثانيا فلانها بسيطة
قوة ولا شئ مما يكون بسيطا وصرف قوة بمركب جوهري اولا فهي ليست مركبا جوهريا اولا اما الصغرى فهي مثبتة
في محلها واما الكبرى فلان ما يكون بسيطا وقوة مضادا لما يكون مركبا جوهريا اولا لانه بالفعل ولانها ايضا
واما ليست مركبا عرضيا م
لو كانت مركبة عرضية ثانية لكانت مركبا اولا لانه انما تحقق الثاني تحقق الاول والتالي باطل لما عرفت فكذا الاول
ولانها لو كانت مركبا عرضية ثانية لكانت مع الكم اذ هو العارض قبل جميع الاعراض وهو خلاف المفروض واما
الكبرى الاولى اي كل ما ليس مركبا ليس فيه اجزاء اصلا وغير منقسم فلانه لو كان فيه اجزاء بالفعل وكان منقسما
لكان مركبا بالفعل قطعا وتثبت الصغرى الاولى ايضا بان الهيولى الاولى الملحوظة بالذات لو كانت مركبة من الاجزاء
في المتن التاسع والاربعين م
بالفعل لامتاز بعض اجزائها عن بعض بالفعل والتالي باطل لما قال المصنف في رابع ما بعد الطبيعة الذي يكون
هو الفعل م
بالفعل يتميز ويفترق فلما لم يكن في الهيولى شئ ما بالفعل ليس فيها ايضا اجزاء بالفعل فكذا المقدم ولو قلت
اجزاء الهيولى الاولى اجزاء جوهرية وجودية يحصل منها مركب جوهري وجودي لم يكن قولك شيئا لانه لو كان
كذلك لوجب ان يحصل من اجتماع هذه الاجزاء الوجودية الجوهرية وتركبها امر واحد بالذات مركب من القوة
والفعل والتالي باطل لان الهيولى ليست امرا واحدا مركبا من القوة والفعل لانه لا يوجد فيها امر بالفعل اصلا
بل هي قوة محضة ولانه يقال ان هذه الاجزاء الوجودية التي يتركب منها الهيولى عند الخصم لا تخلو اما ان
يكون كلها قوة او فعلا او بعضها قوة وبعضها فعلا فلو كان كلها قوة لا يمكن ان يحصل منها امر
واحد بالذات لان ما هو القوة من حيث انه قوة يكون بلا فرق وغير متعين ويكون كما قال المصنف في تاسع
المتن التاسع عشر م
ما بعد الطبيعة مائلا الى الطرفين ولهذا يطلب شيئا يتعين به بالفعل وان كان كلها بالفعل لا يمكن ان
يكون كذلك امرا واحدا بالذات لان ما بالفعل لا يقبل امرا يكون بالفعل من حيث انه بالفعل على ما قال الحكيم
ابو الوليد ابن رشد القرطبي فبقي ان يكون بعضها قوة وبعضها فعلا وهو فاسد ايضا فعلم انها لا تتركب

من الاجزاء

من الاجزاء الجوهرية الوجودية وما ادعيناه واثبتناه هو المستفاد صريحا من اقوال المصنف في مواضع كثيرة
ولنذكر بعضا منها هاهنا فنقول انه المستفاد من ثاني في هذا المتن بانه لو كان الموجود الواحد الذي ذهب
ملسو وبارمنيدس جوهرا فقط فلا يكون متناهيا ولا غير متناه لان التناهي وعدم التناهي انما يكونان في
الكم الذي هو ممتد واما الجوهر والكيف والانفعال فلا يمكن ان تكون متناهية او غير متناهية الا بالعرض
مما قال فيه وان كان جوهرا فقط لا يكون غير متناه ولا يملك امتدادا ما و م
يعني لو كانت مقترنة بالكم وانه المستفاد من المتن العشرين من رابع ما بعد الطبيعة حيث قال الهيولى غير
محدود ولا متعين ومن المتن الثاني والثلثين من الكتاب الاول للكون والفساد حيث قال لو حفظت بلا
صورة تكون خلاء منفصلا والى هذا ذهب ابو الوليد ابن رشد القرطبي على ما يستفاد من شرحه للكتاب الاول
من الطبيعيات حيث قال الهيولى ليست بمتعينة من ذاتها وقال في شرحه للكتاب الرابع منها الهيولى
اختلافه م
تقبض الضم فتمتد وقال في شرحه للكتاب الثاني من كتب النفس ان اختلاف الهيولى حصل من الصور المختلفة
وقال في الفصل الاول من كتابه الجوهر العالم وانما وجد ارسطوطلس انقسام الصورة الجوهرية بحسب انقسام
موضوعها الهيولى وهو لا ينقسم الا من حيث يكون فيه الكم والى هذا الرأي ذهب ثوما اقوناس ايضا
حيث قال في البحث الخمسين من القسم الاول من كتابه الهيولى لا تنقسم الى الاجزاء الا بحسب اتصافه بالكم الذي
لو رفع تبقى الهيولى غير منقسم كما قيل في اول الطبيعيات وقال في موضع اخر يستحيل ان تقبل الهيولى صورا
مختلفة الا بحسب اختلاف الاجزاء واختلاف الاجزاء لا يمكن ان يتعقل في الهيولى اذا لم يتعقل الانقسام ولا
يمكن ان يتعقل الانقسام اذا لم يتعقل الامتداد لان الجوهر اذا جرد من الكم يبقى غير منقسم كما حقق في اول
الطبيعيات وكذا قال في بعض كتبه الاخر واليه ذهب سمبلقيوس وسائر شراح اليونان وابرهن على الثاني
اي على ان الجسم المركب من الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد ما ولا جزء تام ينقسم هو اليها اصلا
لان الامتداد والاجزاء م
بانه اذا جرد عن الكم يبقى بلا سبب الامتداد وحصول الاجزاء التامة انما يحصلان بسبب الكم على ما علمنا المعلم
الاول في الفصل الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة وكل ما لا يبقى بلا سبب الامتداد والاجزاء ليس له امتداد
ما ولا اجزاء تامة ينقسم هو اليها لان انتفاء السبب الذي ليس غيره سببا يستلزم انتفاء المسبب فالجسم المركب من
الهيولى والصورة اذا جرد عن الكم ليس له امتداد ولا جزء تام ينقسم هو اليها واعترض الخصوم على هذا
الدليل بانه انما يستلزم ان لا يكون للجسم المركب المجرد عن الكم امتداد كمي وجزء كمي وانقسام كمي وهذا مسلم
عندنا ايضا ولا يستلزم ان لا يكون له امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية وقولنا
فيدفعه بانه لو كان في الجسم المركب المفروض تجرده عن الكم امتداد ذاتي بالفعل به ينقسم هو الى الاجزاء
الجوهرية التامة لكان هذا الامتداد الفعلي الذي به ينقسم هو الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية اما
متحدا بالنوع مع الامتداد العارض للجوهر المركب من الكم المتصل ومغايرا له بالنوع لا يجوزان يكونا متحدين
بالنوع لان معلولات نوع واحد لا يمكن ان تصدر بلا واسطة من العلل المتباينة كالجوهر الذي يصدر
منه الامتداد الوجودي الذاتي على رأي الخصم والكم الذي يصدر منه الامتداد الكمي العرضي على رأيهم ايضا
ولا يجوز ان يكونا متغايرين بالنوع لان كل واحد منهما امتداد ولان كل واحد منهما يفعل فعلا واحدا
اعني انقسام الجوهر المركب لان الانقسام حال مختصة بالامتداد فهذا الامتداد الفعلي الذي به ينقسم
الجوهر المركب الى الاجزاء التامة الجوهرية الذاتية غير محقق ثم اقول ايضا لو جرد زيد وهذا الفرس المعين
عن الكم المتصل ويبقى فيهما كما قال الخصوم امتداد بالفعل للاجزاء الجوهرية التامة الذاتية هل يمكن ان يكون
جزءان جوهريان ذاتيان منهما في مكان واحد وان يكون زيد وهذا الفرس مثلا المجردان عن الكم في مكان
واحد ام لا يمكن فان قالوا يمكن يلزم ان يوجد فيه امتداد تام بالفعل وان لا يوجد معا وهو مستحيل
بالذات اما وجوده بالفعل فيه فبناء على ما ذهب الخصوم اليه واما عدم وجوده بالفعل فيه فلانه انما لا يتميز

جزء عن جزء ولا يكون بعضها فوق وبعضها تحت اخر لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد بالفعل للاجزاء ليس الا ان بعض الاجزاء يكون بحالة يتميز عن الاخر ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ويكون بعضها في حيز ليس فيه الاخر وكذلك انما لا يتميز الكل المركب لـ زيد مثلا عن كل مركب اخر اى هذا الفرس ولا يكون احدهما في حيز ليس فيه الاخر بل يكونان معا في حيز واحد لا يكون فيه امتداد بالفعل لان الامتداد للكليين المركبين ليس الا ان يكون كل منهما بحالة يتميز بها عن الاخر فحيث انتفى ايضا لو لم يتميز الاجزاء ولم يكن بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ولم يتميز حيزهما وكذا لم يتميز الكلان المركبان في الحيز بل اتحد حيزهما يلزم ان يكون الاجزاء الممتدة بالفعل عندهم والكلان الممتدان بالفعل صلحا الاجزاء بالفعل متحيزة في امر لا ينقسم اى النقطة وهو مستحيل بالذات وان قالوا لا يمكن بل بعض الاجزاء يوجد في مكان لا يوجد فيه غيره ويكون بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر ويكون زيد المجرد عن الكم في حيز وهذا الفرس المجرد في اخر فمع قطع النظر عن كونه محالا لما ذهبوا اليه ليس هذا القول بشيء لان الجوهر من حيث انه جوهر لا يطرد جوهرا اخر عن حيزه بل يكون معه في حيز واحد لان ملكين او ملائكة كثيرة ونفسين او نفوسا كثيرة مفارقين عن البدن يمكن ان توجد في نقطة واحدة لعدم وجود الامتداد فيها وكونها جواهر صرفة وليتبين خطاء راى الخصوم يليق ان نبين اصلا يظهر منه خطاؤهم فنقول لما كان الجوهر موجودا بالذات وعلى الاطلاق ومقدما من الكل على ما صرح به المصنف في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة وكانت الاعراض موجودة لا بالذات بل في الغير لزم ان يكون الاعراض متاخرة عنه ويلزم منه انه لو اخذ الجوهر بحسب الذات فقط يكون منفعلا بالقوة لقبول الاعراض ولا يكون منفعلا بشيء منها بالفعل اصلا فكما لو اخذ الجوهر بحسب ذاته فقط لم يكن ابيض بالفعل ولا منفعلا من البياض بالفعل اصلا وكذا لا يكون متمكنا بالفعل ولا منفعلا من التمكن بالفعل اصلا كذلك ليس في ذاته ممتدا ولا كبيرا ولا صغيرا بالفعل بل قابلا لان يمتد وان يكبر ويصغر لان القابل للصورة ما عار بالفعل عن هذه الصورة كما قال المصنف في المتن الرابع من الكتاب الثالث لكتاب النفس فيكون عدم الفعل متاخرا عن القوة والقوة متقدمة على الفعل وفي هذا سهى الخصوم لانهم لم ياخذوا الجوهر المادى بحسب ذاته فقط مع ان هذا الاخذ واجب ههنا فتوهموا انه يوجد فيه امتداد بالفعل واجزاء متغايرة بعضها فوق بعض وبعضها تحت اخر على انه لو اعطى هذه الحالة الجوهر المادى يكون امرا زائدا باطلا لان الجوهر المادى على مقتضى قواعد الطبيعة لا يوجد بدون الاعراض في نفس الامر بل يكون دائما ممتدا بالفعل بامتداد ماخوذ من الكم فيكون ما ذهبوا من الامتداد امرا باطلا قطعا ولتبين حقيقة الحال كما ينبغى يجب ان يرد ادلتهم المذكورة فنشرع فيه

الفصل الثالث في رد ادلة الراى الاول

قال الشارح اما الدليل الاول اى قولهم ان الجوهر مقدم من الكم فباطل لانه منقوض بما لو قيل ان الجواهر المجردة متقدمة من الجواهر الفاسدات على ما قال الفيلسوف في سابع ما بعد الطبيعة وكما يكون الجواهر المجردة بالنسبة الى الجواهر الفاسدة كذلك يكون نسبة اجزائه الى اجزائه مع انه ليس للجواهر المجردة جزء ما وامتداد ما اتفاقا ومما نقل عن الكتاب الاول للتاريخ للحيوانات من ان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الكل الى الكل فانما يصدق فيما اذا كان الكل من الكلين اجزاء والا فلا واما الثانى فاخذنا ولا ما اشتهر بين الفلاسفة وصرح به المصنف في مواضع كثيرة من كتبه من ان جميع الاعراض تلحق المركب الكل ثم اولا ولا على قولهم فيه لانه ما ليس بمنقسم في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة المورد لاثبات قولهم لو كان الجوهر المركب مستغنيا في ذاته عن الاجزاء الثالثة وغير منقسم في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكم بلا واسطة شيء انه اضحوكة عجيبة فان نقيض هذا القول اى ما ليس بمنقسم في ذاته يمكن ان يقبل في نفسه امرا منقسما بلا واسطة هو الحق المطابق للواقع لان المنقسم في ذاته والممتد في نفسه لا يمكن ان يقبل الانقسام والامتداد

بعد

بعد اللزوم تحصيل الحاصل ولان الداخلين يمنعان الخارجين على ما قال المصنف في المتن الرابع من الكتاب الثالث من كتاب النفس ولهذا اشتهر بين جميع العلماء ان جميع القوابل يجب ان تكون عارية من المقبول فعلى هذا لا يمكن الهيولى والجسم المركب ممتدين ومنقسمين في ذاتهما وصاحبى الاجزاء الموجودة في نفسهما بل يجب ان يكونا قابلين بالقوة لها على ان هذا الدليل منقوض بسائر الاعراض لانا نقول لو كان الجوهر المركب عديم الكيف في ذاته لما امكن ان يكون معروضا للكيف لانه ما ليس بمكيف في ذاته لا يمكن ان يقبل في نفسه كيفا ولو كان الجوهر المركب عديم الاضافة في ذاته عن الاضافة والفعل والانفعال والوضع والاين والمتى والملك لما امكن ان يكون معروضا لشيء منها مع ان المدعى متخلف في كل منها اذ الجوهر المركب ليس بمكيف بكيف جوهرى ذاتى قبل الكيف العارض ولا بمضاف باضافة جوهرية ذاتية قبل عروض الاضافة ولا بفاعل بفعل جوهرى ذاتى قبل اتصافه بالفعل ولا بمنفعل بانفعال جوهرى ذاتى ولا بذى متى بمتى جوهرى ذاتى ولا بمالك بملك جوهرى ذاتى قبل عروض الاين والمتى والملك له وتحقيق المقام هو ان هذه الخصوم قد اخطأوا في لفظ غير المنقسم حين قالوا غير المنقسم لا يمكن ان يقبل الانقسام فان غير المنقسم يطلق على معنيين احدهما غير المنقسم بالقوة اى غير قابل للانقسام كالنقطة والان والكون ممتد لا فان كل واحد منها غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام اى لا يمكن ان يمتد شيء منها وينقسم في ذاته وكالواجب تعالى والعقول والنفوس المفارقة عن الابدان فانها غير منقسمة بهذا المعنى ولا يمكن ان تقبل في ذواتها جزءا ما والاخر غير المنقسم بالفعل بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة كالهيولى الاولى الملحوظة بنفسها والجسم المركب منها ومن الصورة الجوهرية المفروض تجرده عن الكم فانهما يصح ان يقبلا الامتداد وينقسما بالفعل لانهما وان كانا غير منقسمين بالفعل على التقدير المذكور لكنهما قابلان له بالقوة ولهذا ينقسمان عند لحوق الكم المتصل بهما وهم اخذوا الغير المنقسم في الهيولى الاولى والجسم المركب المجردين فرضا بمعنى غير قابل للانقسام وهو ليس فيهما كذلك لا بمعنى غير المنقسم بالفعل القابل للانقسام بالقوة وهو كذلك فيهما فاخطأوا في الخطاء فاحتاجوا ثانيا على قولهم ولانه لا بد من المناسبة بين الموضوع والصفة العارضة ولا مناسبة بين المنقسم واللامنقسم اصلا ان المناسبة الواجبة بين الموضوع والصورة القائمة به ليست بمعنى ان يكون مناسبة بينهما بالفعل كما زعموا فانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون بين القوة والفعل مناسبة اصلا وفساده بين بل بمعنى ان الموضوع يجب ان يكون له قوة الانفعال لقبول هذه الصورة والصفة او قبل الصورة يجب له القوة لان يتصف وتصور هذا الموضع ولهذا يجب ان يكون الموضوع عاريا بحسب ذاته عن الصفة اللاحقة له قابلا للحوقها له وهذه المناسبة بهذا المعنى متحققة فيما نحن فيه بلا ريب وثالثا على قولهم ولان الجوهر المادى الى اخره ان الجوهر المادى على هذا التقدير لا يكون كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان في عدم الانقسام فان الجوهر المادى لو جرد عن الكم غير منقسم بمعنى غير منقسم بالفعل وقابل للانقسام والعقول والنفوس المفارقة عن الابدان غير منقسم بمعنى غير قابل للانقسام ولو بالقوة فاين هذا من ذاك ورابعا على قوله لابد تسليم قوله الموضوع اقدم من المحمول اذا اريد بالتقدم التقدم في التعقل ان الموضوع في قولنا كل انسان حيوان ليس بمتقدم على المحمول لا طبعا وزمانا بل المحمول متقدم عنه طبعا ان الهيولى متقدمة من هذه الصورة الشخصية وهذا الكم المخصوص وموجودة دائما مع صورة ما وكم ما العدم تجردها عن مطلقهما قطعا ثم قال لابد هذا القول فلما امتنع ان يقبل الجوهر الكم فاما يقبله من حيث انه ممتد ومنقسم او يقبله من حيث انه غير منقسم وغير ممتد فان كان الاول كان ممتدا ومنقسما قبل الكم فيحصل المطلوب وان كان الثانى فيبقى دائما غير ممتد ولا منقسما فان وجه القبول والحفظ واحد فاقول ان هذا القول اعجوبة فانه منقوض بما لو قيل لما امتنع ان يقبل الجوهر كالجدار المكيف مثلا البياض فاما يقبله من حيث انه لا ابيض فان كان الاول كان ابيض قبل البياض وان كان الثانى فيبقى لا ابيض دائما لان وجه القبول والحفظ

او يقبله من حيث انه لا ابيض م

قبل لحوق الانفعال به ولا بذى وضع جوهرى قبل عروض الوضع له ولا بذى اين جوهرى ذاتى م

ولان الموضوع يتعقل قبل ان يتعقل ما يقبله الخ م

ههنا

واحد فكما يكون كلا اللازمين باطلين فكذا في دليلكم فالحق كما ان الجدار قابل لان يقبل البياض وليس في ذاته
بياض كذلك الهيولى الاولى والجسم الطبيعي قابل لان يقبلا الكم وليس في ذاتهما كم واما الثالث فخطاء
ايضا لانهم اخذوا فيه قبول الجوهر المادي الكم على ان يكون كل واحد منهما موجودا مستقلا بحيث يوجد
الجوهر بالذات من طرف ومن طرف آخر يوجد الكم العارض له بالذات ايضا ثم سلموا وقالوا ان الجوهر
اذا قبل الكم المتصل فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه او يقبل كل الجوهر وجزؤه كل الكم لكنه لا يمكن الثاني
فتعين الاول وهو خطاء فاحش لان الجوهر المادي متصف بكم ما دائما وليس له في ذاته اجزاء تامة اصلا
حتى يصح ان يقال فاما يقبل كل الجوهر كل الكم وجزؤه جزءه الى آخره بل انما يحصل له الاجزاء بسبب الكم الكائن
معه دائما كما ان بياض هذه الورقة يكون له اجزاء تامة بلا ريب فان البياض الكائن بين السطور مغاير للبياض
الكائن فوقها وتحتها ولكن ليس له هذه من ذاته بل بواسطة السطح الذي به صار البياض كبيرا وصغيرا
على ما مر في فصل مقولة الكم هكذا ينبغي ان يلاحظ في الجوهر المادي بالنسبة الى الاجزاء فجزء الهيولى والجوهر
الكائن في راس زيد مثلا مغاير للجزء الكائن في يده ولو دفع امتدادهما يرتفع مزاجهما المختلف ولا يبقى فيه
اجزاء متغايرة ومن ثم فكما لو رفعت بالتصور الورقة وتصورت البياض فقط يستحيل ان يكون له اجزاء كذلك
يكون الحال في الهيولى والكم المتصل بل وكما لو انتزعت بالعقل الورقة لا يبقى البياض المشخص المستند اليه
لانه صار مشخصا من موضوع كذا كذلك لو انتزعت به الكم المتصل عن الهيولى لا يبقى هيولى الشيء الذي كانت
له اولا لان تشخصها يكون بالكم قال ثوما اقوينا س انا تكلمنا للهيولى الموجودة في هذا الشيء تترك نظر
الهيولى على الاطلاق لانه لا يمكن ان يوخذ الهيولى المشخصة الكائنة في هذا الشيء الا بحسب كونها متفرقة
من جزئها الذي يكون في شيء آخر والتفرق لا يقع عليها الا من حيث تنظر تحت الامتداد ولولا على التعيين
لانه لو رفع الامتداد تكون غير منقسمة كما قال ارسطو في اول الطبيعيات ولهذا لا يكون نظر هيولى هذا
الشيء نظر الهيولى على الاطلاق بل نظر الهيولى الموجودة تحت الكم انتهى فالهيولى المصورة دائما بصورة
جوهرية وكم الصائرة ذات اجزاء بسببهما وممتدة متهيئة دائما لان تقبل صورة اخرى وكما ان الفاعل
الطبيعي يخرج انصافها بما يخرج كل الصورة من كلها وبعضها من بعضها وتقبل صورة مناسبة لنفسها
مثلا مجموع صورة الفرس يقبلها مجموع الهيولى الكائنة فيها صورة اخرى ولا وبعضها يقبلها بعضا فان
الصور الجوهرية الخارجة من القوة الى الفعل تكون ممتدة بامتداد مناسب لموضوعها وكذا ينبغي ان يقال الكم
ومن هذا يظهر الجواب ايضا عن الدليل الرابع فانه يبطل بهذا قولهم فيه كل جوهر جسمي ممتد بالكم يكون له
بالضرورة اجزاء تامة كمية واجزاء تامة جوهرية وجودية وما قالوا في اثباته من انه ليس في راس زيد مثلا او
في يده بعض اجزاء كمية فقط مغايرة لاجزاء كمية اخرى كائنة في قدميه بل فيها اجزاء جوهرية وجودية مغايرة
لاجزاء جوهرية وجودية كائنة في قدميه اقول عليه ان اريد ان فيهما اجزاء جوهرية وجودية مغايرة بحسب
ذواتها لاجزاء جوهرية كائنة في قدميه غير حاصلة من الكم فقد علم بطلانه وان اريد ان فيهما اجزاء جوهرية
مغايرة بحسب الكم فمسلم ولا يفيدهم اصلا وبهذا الوجه يبطل ما قالوا في اثبات هذا الاثبات والا لكان
للجوهر الغير المنقسم بحسب ذاته امر واحد في الراس والقدم وهو مستحيل وايضا لو قطع يده او قدمه الى آخره
واما الخامس فالجواب عنه ظاهر فانه لو جرد جوهر الماء الكائن في الجب وجوهر الجزء المحيط عن الكم لم يبق فيهما
امتدادهما اصلا ويكونان غير منقسمين بحيث لا يمكن ان يوخذ منهما عشر عشر قطرة ولا يكون شيء منهما متمكنا
في مكانهما اصلا بل لو امكن تجردهما انما يكونان جزئين غير منقسمين من اجزاء العالم وماهيته من ماهيات
العالم هذا واقول انما قال النصارى لعنهم الله تعالى ان الله يجعل الخبز الذي يقرأ عليه الراهب كما بدل
جوهره مع انه امر مستحيل بالذات لان وجود العرض تابع لوجود الجوهر بالبديهة واتفاقا من جميع العقلاء

مناقض

مناقض لقولهم انه يتبدل الى بدن عيسى عليه السلام لكن مثل هذا القول ليس بغريب منهم فان كثيرا من اعتقاداتهم
من هذا القبيل فانهم لعنهم الله تعالى ودمرهم يعتقدون انه لو قرئ في مائة الف كنيسة على مائة الف خبز في آن واحد
وقسم كل خبز الى مائة الف قسم يكون كل قسم من هذه الاقسام تمام بدن عيسى عليه السلام مع ان استحالة هذا
من اجلى البديهيات ولنكتف في هذا البحث بهذا المقدار ولنرجع الى كلام المصنف المتن السادس عشر قال المصنف
ولما كان ان يقال الواحد على الكثير كالموجود ينبغي ان ينظر باي وجه يقولون ان المجموع واحد لان الاشياء الواحدة ما يقال لها
المتصل وغير منقسم او الاشياء التي يتحد معناها ويكون تعريفها واحدا كالخمر والراح اقول لما فرغ من تفتيش
الخصوم القائلين ان الموجود واحد بالشخص عدد لانه لفظ الموجود شرع الا ان يبطل كلامهم بتفتيش معاني
الواحد الذي منه يؤكد بحثه الاول فعدا ولا معاني لفظ الواحد ثم يبين عدم صدق دعويهم بواحد
منها وفعل هذا من هذا المتن الى المتن التاسع عشر ففعل في هذا المتن امرين الاول وضع او لا تفتيش
ثم يذكر معاني ثلثة للواحد ويحصل الدليل فقال لما كان يقال الواحد على المعاني الكثيرة كما يقال الموجود
كذلك ينبغي ان ينظر ويفتش باي معنى يقول الخصم ان مجموع الاشياء واحد لان الواحد المناسب للمقام
لا يخلو اما ان يكون بمعنى المتصل كما يقال للخط انه واحد او بمعنى غير المنقسم كما يقال النقطة غير منقسمة
او بمعنى الاشياء المتحدة بالمعنى والتعريف كما يقال الخمر والراح واحد بالمعنى لا يقال ان للفظ الواحد
معاني كثيرة كما قال في الفصل السادس من خامس ما بعد الطبيعة كالواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد
بالنسبة فلم تركها ههنا لانا نقول لان الواحد بالجنس او بالنوع او بالنسبة يقتضي التكثر بالضرورة
بديهة فان الواحد بالجنس يقتضي تعدد الانواع والاشخاص بديهة والواحد بالنوع يقتضي تعدد الاشخاص
كذلك والواحد بالنسبة يقتضي تعدد المتناسبين كذلك ولما كان لزوم التكثر من هذه المعاني في غاية
الظهور لم يكن ظاهرا ان يكون مراد الخصم من الواحد احدا من هذه المعاني فلم يذكرها وذكر بعض معانيه الذي
هو واحد وليس فيه كثرة بالفعل المتن السابع عشر قال المصنف فلو كان الموجود متصلا يكون الواحد كثيرا لان
منقسم الى غير النهاية ويشك في الجزء والكل لكنه لا يتعلق بما نحن فيه بحثا لكن سيفتش بالذات في محله
ان الكل والاجزاء واحد او كثير وباي وجه يكونان واحدا او كثيرا او باي وجه يكونان كثيرا او كلا الكل
الغير المتصلة ولو كان كل جزء متحدا مع الكل كغير المنقسم لا يتحد الجزء مع الجزء اقول ابطل ههنا كون الواحد
في قولهما جميع الاشياء واحد بمعنى المتصل بانه لو كان الموجود او قل جميع الاشياء متصلا يكون الواحد
كثيرا واثبت الملازمة بتعريف المتصل حيث قال لان المتصل قابل الانقسام الى غير النهاية كلما كان كذلك يوجد في
الخارج قوة منقسمة له ولو الى غير النهاية والا لكان قابلية الانقسام طبعا عبثا ومخالفا لمقتضى الطبيعة
والتالي باطل فيوجد قوة منقسمة له فيقسم الى الف الف اقسام فيكون الواحد كثيرا هذا هو المقصود من
قوله فلو كان الى قوله وفي اشكال ووقع اختلافات كثيرة بين الشراح في بيان مراده من قوله ويشك في
الجزء والكل وتعيين الاشكال فسروه بشروح متخالفة لا ينبغي ان نذكرها الا الذي نظن انه مراده وهو
المستفاد من كلام ثمستيوس فنقول لهذا المتن مشتمل على اربعة اشياء يسد في الثالث باب فرار الخصم بان وضع
الاشكال الذي احال بيانه الى محل يليق به ويشير في الثالث الى الوجوه التي بها يمكن ان يقال ان الاجزاء مغايرة للكل
ام لا ويشعر ايضا انه يكون لهذا الاشكال محل ويضع في الرابع دليلا لاحد طرفي الاشكال ولما قال فلو كان
الموجود او قل كل الاشياء متصلا يكون الواحد كثيرا لان المتصل من حيث انه قابل الانقسام يحيط اجزاء كثيرة يمكن
فيها الافتراق لاحتمال للخصم ان يرد الملازمة بان يقول ان المتصل ليس بكثير لان الاجزاء والكل ليسا بكثير
اذ لا مغايرة بين الاجزاء والكل فقابله وقال وفي اشتباه الجزء والكل يعني انا نعلم النزاع الواقع في ان الجزء
والكل هل يتغايران اولا وباي وجه يتغايران لكن هذا الاشتباه لا يتعلق بما نحن فيه بحثا يعني هذا الاشتباه

لا يرد الملازمة المذكورة وسنبحث عن هذا الاشتباه في محله وليشعر بنبذة منه يورد في القسم الثالث استفهامات
ثلثة للتغاير الممكن الوقوع بين الكل والاجزاء احدها هو انه هل الكل والجزء يكونان واحدا ام كثيرا اي هل
يتغايران ام لا وثانيها هو ما قال وباي وجه يكونان واحدا وكثيرا فان الاجزاء اذا لوحظت متفرقة والكل
يكونان كثيرا كما سيبين بعد وان الاجزاء مجتمعة والكل لا يكونان كثيرا بل واحدا وثالثها هو ما قال ولو كانا
كثيرا فباي وجه يكونان كثيرا يعني لو سلم انهما متغايران فباي وجه يتغايران يعني هل يتغايران في الخارج تغاير
شيء عن شيء او بالمعنى والتعريف اعلم انه لكل شق من المستفهم الاول اعني هل الكل والجزء يكونان امرا واحدا
او امرين متغايرين دليلا والمصنف انما استدل ههنا على الشق الثاني وانما لم يورد دليل الاول لظهور كونه
مغالطة وذكره شراح اليونان حيث قالوا ان الكل والجزء ليس عين الكل والا له لو كان مع متغايرا له يلزم ان يكون
الكل مغايرا لنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بانه لو كان جزء واحد كالراس مثلا مغايرا
للكل لكان سائر الاجزاء ايضا مغايرا له والكل ليس الا هذه الاجزاء فلو كان الجزء مغايرا للكل لكان الكل مغايرا
لنفسه ويستدل على الثاني بانه لو كان الجزء عين الكل لكان كل جزء عينا للاخر واللازم باطل فكذا الملزوم
وتثبت الملازمة بانه ليكن خط اب ذا جزئين احدهما اج والاخر بج ثم لو كان جزء اج عين الكل اي
عين اب لكان بج ايضا بهذا الوجه عين اب فيكون اج عين بج لان الامور المتحدة بشيء متحدة
والى هذا الدليل اشار المصنف حيث قال ولو كان كل جزء كغير المتفرق متحدا مع الكل لاتحد الجزء مع الجزء قوله
كغير المتفرق جواب لسؤال دفع لما يمكن ان يورده الخصم على المبدء المعروف له ان الامور المتحدة بشيء متحدة
بان يقول ان الهيولى متحدة مع الكل والصورة متحدة معه ايضا لكن الهيولى ليست عين الصورة وتقرير الدفع
ان المراد من الامور المتحدة بشيء هي الامور الغير المتغايرة له في الخارج والماهية والهيولى والصورة ليستا
متحدتين بهذا المعنى مع الجسم الكل حتى يرد النقض بهما فحاصل كلام المصنف ولو كان كل جزء كالجزء اللامنقسم
اللا متفرق عن الكل في الخارج والماهية متحدا مع الكل فيهما لاتحد الجزء مع الجزء لان الامور المتحدة لشيء
فيهما والماهية تكون متحدة والكاف في قوله كغير المتفرق للتمثيل لا للتشبيه وقوله ولغير المتصلة في تقدير
والوجه واحد للاجزاء الغير المتصلة كانه جملة معترضة والمراد من الاجزاء الغير المتصلة هي الاجزاء الذاتية
اعني الهيولى والصورة والجنس والفصل لانها ليس بمتصلة كالمتصل الذي تكلم له ههنا فان قلت لم لا يفيد
الاشتباه للفرق بين الكل وجزئه وما يقول المصنف في الفرق بينهما هل يتركه بلا بيان قلت مجيبا عن الاول لان
الاشتباه المذكور لا يناسب لما نحن فيه ولما يستدل عليه اما اولا فلان الكلام ههنا لانقسام الكم الى اجزائه المتشابهة
لان الكم انما ينقسم اليها ويثبت المصنف ان الواحد في قول الخصم ان كل الاشياء واحد لا يمكن ان يكون بمعنى
المتصل والاشكال في ان الكل والجزء هل يتغايران ام لا ليس لهذا الانقسام بل لان الكل هل هو شيء والاجزاء
اشياء اخر ومثل هذا الاشكال لا يفيد شيئا فيما نحن فيه واما ثانيا فلان الكلام ههنا للكل المتصل وقول للكل
التام وهو ليس موقع الاشتباه لتغاير الكل وجزئه لان مثل هذا الكل لا يتميز عن اجزائه بل الاشتباه في الفرق
بين الكل وجزئه انما هو في الكل الطبيعي كما سيجيء مفصلا وعن الثاني ان المصنف حال تفتيش هذا الاشكال
الى محل اخر صريحا ولكن يعان يشير الى ترجيح عدم التغاير بحيث يكون الكل والاجزاء كثيرا في الخارج ويفهم
هذا من اشارته الى دليل الخصم والى الجواب عنه واما الشق الاخر له كون الكل مغايرا للاجزاء فيه كما ترى ظاهر الكذب
عنده وطذا لم يستدل عليه ولم يبين له مبناه اصلا فان قلنا باي وجه ينبغي ان يقابل على الدليل المنقول عن شراح
اليونان من انه لو كان الكل والجزء متغايرين يلزم ان يكون الكل مغايرا لنفسه قلت بان يقال ان الاجزاء بلا حظ
على وجهين منفردة ومجتمعة والاجزاء الملحوظة بالانفراد والتفرق مغايرة للكل حتما وبعضها لبعض اخر
فان الهيولى مغاير لمجموع زيد ولبدن الكل وما الملحوظة مجتمعا فهي كل الاجزاء ليست مغايرة للكل بل هي عينه

بعينه

في الدليل المذكور بخدشة فان كل جزء ليس عين الكل بل مجموع الاجزاء وقد وقع فيه الحركة من الكل الافرادي
الى الكل المجموعي واشتبه عند المستدل به الاول بالثاني مع ان الفرق بينهما بديهي ولما بحث الشراح ههنا عن الفرق
المذكور بمناسبة المقام راينا مناسبا ان نورد نحن ايضا بحثين البحث الاول في انه هل يكون الكل مغايرا للاجزاء
في الخارج ام لا وباي وجه يكون مغايرا وفيه فصول اربعة الفصل الاول في بيان معاني الكل وبيان محل الاشكال
ونقل الاراء في هذا الامر اعلموا ان لفظ الكل يطلق على معان ثمانية الاول هو الكل المجتمع بالعرض كمجموع
الاحجار المجتمعة في الموضع والوحدة في هذا الكل انقص من جميع الوحدات والثاني هو الكل المجتمع من بعض
الاشياء المرتبة كالعسكر المرتب ووحدة هذا الكل ازيد من الكل الاول والثالث هو الكل العرضي وهو المركب
الحاصل من الموضوع والعرض كالابيض والحار ووحدة هذا الكل ازيد من وحدة الكل السابق لانه ليس فيه
قيام بعض الاجزاء بالاخر واستناده عليه وههنا يقوم بعضها وهو العرض بالاخر اي الموضوع ويستند اليه والرابع هو
الكل الصناعي كالبيت والسرير والسفينة وكلامنا فيما نحن ليس في هذه الكلات لان هذا الكل ليس فيها ذات ثالث وقل موجود
ثالث ما عدا الاجزاء بل هي الاجزاء المأخوذة بالاجتماع والخامس هو الكل المنطقي وهو على قسمين احدهما هو
الكل بالقوة كالجنس بالنسبة الى انواعه والنوع بالنسبة الى افراده والثاني هو الكل بالفعل كالنوع بالنسبة
الى الجنس والفصل الحاصل منهما وليس كلامنا ههنا في هذا الكل اما قسمه الاول فلان هذا الكل لم يتركب بالفعل
من الاجزاء لان الفصول لا توجد في الجنس الا بالقوة كما قال المصنف في سابع ما بعد الطبيعة ولان هذا
الكل بالفعل فقط لان الكلي لا يوجد في الخارج بالصورة واما قسمه الثاني فلان هذا الكل هو النوع وليس
فيه موجود ثالث سوى مجموع الاجزاء اي الجنس والفصل وذهب البعض ومنهم بوانس قانونقوس الى ان النوع
المركب من الجنس والفصل ماهية ثالثة وهو موجود ثالث مغاير للاجزاء من طبعه لكنهم يقولون هذا بلا دليل لانه
اي شيء يكون في الانسان مثلا ما عدا الجنس والفصل والسادس هو الكل الما بعد الطبيعي وهو المركب من
الماهية والوجود من الطبيعة والجوهر ولو شئت قل من القوة والفعل كالملائكة عند متكلمي النصارى لانها
ليست بالفعل المحض بل مركبة من القوة والفعل والسابع هو الكل التام الذي بعضه متصل كالبعد ذراع
خط والماء والتراب وبعضه منفصل كالعدد التام من الوحدات وبعضه متجانس وبعضه لا متجانس كالانسان
من حيث يتركب من الراس والحلقوم والصدر والظهر واليدين والبطن والقدمين واجزائه الباقية وفي هذا
الكل اختلف العلماء فان بعض سقوتيين مثل بوانس قانونقوس وتاتاريوس وانطون دوقس يقولون ان هذا
الكل مغاير في الخارج لاجزائه المأخوذة معا كما يغاير الكل موجود ثالث مغاير للاجزاء لكان درهمان متصلين
اثقل من درهمين متفرقين لان المتصلين يفعلان موجودا ثالثا يكون له ثقل مغاير لثقل الاجزاء والتالي باطل
لانه مخالف للتجربة الصادقة فكذا المقدم فليس هذا الكل الا مجموع الاجزاء فليس بحثنا ههنا في هذا الكل ايضا
والثامن هو الكل الطبيعي وهو المركب من الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية كالانسان والشجر والماء والبحث
ههنا ليس الا لهذا الكل فاعلم ان اجزاء هذا الكل يمكن ان تلاحظ على ضربين تلاحظ ولا اذا اخذت متفرقة
ومنفصلة وتلاحظ ثانيا اذا اخذت متصلة ومعا وكلامنا ههنا ليس للاجزاء الاول لانها لم تكون بهذا الوجه
كلا بل كل منها يمكن ان يوجد في الخارج ولا يوجد الكل كما ان الحال كذلك في النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان
وهيولى الابدان فان النفوس موجودة في عالم الارواح وهيولى الابدان موجودة مع صور جوهرية اخرى
بل كلامنا انما هو للاجزاء الملحوظة متصلة ومعا وهي تلاحظ على وجهين ولا بحال لكون الان بحيث توخذ
معا وبعد ان تتحد ويؤثر كل منها في الاخر ليحصل الكل وتلاحظ ثانيا بحال انها قد كانت بحيث اخذت معا
واتحدت بالفعل واثر البعض في البعض وحصل الكل والبحث ليس الا للاجزاء الملحوظة بهذا الوجه الثاني يعني هل
الكل الطبيعي هو عين هذه الاجزاء ام لا وفيه اراء مختلفة للعلماء فذهب البعض الى ان هذا الكل الطبيعي مغاير

انها اذا لوحظت مع

قد اختلف قدماء الحكماء في ان الجزء هل يكون عين الكل او امر مغاير له واورد من الطرفين ادلة والمصنف انما ذكر دليل مع

وان كانتا عينين للجسم الكل في الخارج لكنهما ليستا عينين له بالماهية والتعريف مع

عينا له مع

اي لو كان كل جزء عينا للكل كما يكون الجزء اللامنقسم اللامتفرق اي الجزء المتصل كجزء الماء المتصل به اللامنقسم واللامتفرق عنه عينا لكله المتصل فيهما م

والنزاع فيهم

وليس هذا الكل محل الكلام محل النزاع اذ ليس فيه موجود ثالث ما عدا الاجزاء مع

الطبيعي لاجزائه وان هذا الكل يدل على موجود ثالث مغاير للاجزاء وقابل لهذا الراي بعض اخر منهم مثل ما سنريوس وبجنس وهو كذب في نفس الامر لانه لو دل هذا الكل على مع

بلغ

في الخارج لاجزائه المتحدة بالفعل ببعض الوجوه الموجودة الباطنية وهذه الوجوه يضمها الكل الى الاجزاء
وهي اثنان احدهما ان يكون في الغير وهذا الصورة وان يكون الذي يكون فيه الغير وهذا للهيولى والكل يتميز
بهذين الوجهين واما الاجزاء المتحدة فلا تتضمنها اصلا فالكل بهما يغاير في الخارج لاجزائه تغاير المحيط
للمحاط وهذا الرأي باطل لان هذين الوجهين اللذين بهما يقولون ان يفارق الكل عن اجزائه اما جزء الكل وح
يمتاز الكل عن جميع اجزائه باجزاء اخر وهو مستحيل واما من احواله لكن لما كان حال الشيء متاخرا عنه طبعا لم يمكن
ان يتميز الكل بالذات اولا عن اجزائه بهذه الوجوه العارضة له واما عين الكل وهذا ايضا غير ممكن لان الكل
ليس بمغاير لنفسه وهذان الوجهان متغايران والكل موجود مطلق ومن مقولة الجوهر وهذا الوجهان من الامور
الاعتبارية ليسا بداخلين في مقولة بالذات كما يقرون اصحاب هذا الرأي فالكل لا يغاير الاجزاء في الخارج
بهذين الوجهين على ان هذين الوجهين وصفان للاجزاء لان الكون في الغير صفة الصورة لا الكل وان يكون الذي
يكون فيه الغير وصف الهيولى التي هو الموضوع كما عرفها المصنف في المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب
وذهب البعض الى ان الكل مغاير لاجزائه المتحدة بالفعل بوجه ثابت له ليس للاجزاء وهو من حيث انه كل موجود تام
لا الاجزاء ليست كذلك قالوا بهذا الوجه الذاتي يفترق عن الاجزاء الماخوذة معا لكن لما افترقا خارجيا كافتراق
شيء عن شيء بل افتراقا بحسب الطبع ولهذا قالوا الكل يغاير لاجزائه بتغاير وجهي وهذا الرأي يمكن ان يخرج الى وجه
حسن لو ايد بالوجه الثابت الدلالة المناسبة للكل الغير المناسبة للاجزاء وسنتكلم بهذا بعد ذلك الفصل الثاني
في ان الكل الطبيعي مغاير لاجزائه الذاتي المتحدة معا تغايرا خارجيا كتغاير شيء عن شيء اعلم انه ذهب كثير من العلماء الى
ان الكل الطبيعي مغاير في الخارج لاجزائه المتحدة مغايرة شيء عن شيء لا بوجه يضمه الكل الى الاجزاء بل لانه
يحصل من اتحاد الهيولى مع الصورة موجود ثالث مغاير لهما وهو جوهر تام وماهية المركب الجوهري اذ باتحادهما
يحصل وجود ثالث به يصير الكل كلا بالصورة والى هذا الرأي ذهب ابن سينا وتبعه سقوتوس حتى سمي هذا
الوجود الثالث في مواضع من كتبه ماهية الكل وصورته وبين فيها انه ليس علة للكل كالهيولى والصورة
بل هو عين الكل والى هذا الرأي ذهب توابعه ايضا مثل بارونوس وباسوليوس وخنوس وانطون ويوانس
قانونقوس واركنتوس وماستريوم وبلپونتوس وزمايوس وفونسقا ولاندون بل بعضهم من قوال الثوما اقوناس
في مواضع من كتبه ان يكون هو قائلا بهذا الرأي ولهذا ذهب اليه ايضا رؤساء اتباعه كاپراوليوس وقاپرتانوس
وفراريوس وپاولوس وينبغي ان يعلم ان سقوتيين اختلفوا في وجه البيان على ما قال ماستريوس المذكور فان
البعض منهم قال ان الاجزاء المتحدة بالفعل تغاير الكل كتغاير الشيء عن الشيء لا بالعكس كذا قال تروندوس
واركنتوس وتبعهما بعض اخر منهم وهذا الرأي باطل لانه لا يمكن ان يغاير شيء لشيء في الخارج تغايرا مرغا مس
اخر ولا يغاير الثاني للاول كذلك وهذا من اجلى البديهيات فقولهم مخالف البديهي الجلي وكل مخالف البديهي
الجلي وكل مخالف البديهي الجلي باطل فقولهم هذا باطل وقال يوانس قانونقوس وبعض اخر منهم ان الاجزاء مغايرة
للكل في الخارج وبالعكس لكن قالوا ان التغاير المتعاكس ليس بالذات والوجود ولهذا تتحد معه بالذات والوجود
ولا بالعكس وهذا الرأي ايضا باطل لانه لا اقل يكون الاجزاء لمعنى الكل كما يكون الكل لمعنى الاجزاء لانه لو كان
شيء كلا ومركبا يكون بالضرورة كلا للاجزاء ولهذا قال الفيلسوف في المتن السادس والثلاثين من هذا الكتاب
ان الكل يتبع الاجزاء وقال البعض اخر منهم ان الاجزاء مغايرة للكل في الخارج وبالعكس والتغاير المتعاكس بالذات
والوجود ويستدلون على التعاكس بان تغاير الكل والاجزاء تغاير في الخارج بين العلة والمعلول والتغاير في الخارج
بين العلة والمعلول متعاكس فتغاير الكل والاجزاء متعاكس ويثبتون كون هذا التعاكس بالذات والوجود بان
التغاير الخارجي يلزمه التغاير بالذات والوجود لان كل شيء خارجي له ذات ووجود مخصوص فان كان الكل والاجزاء
شيئين متغايرين في الخارج يكون ذاتهما ووجودهما ايضا متغايرين لكنهما شيئان متغايران فيكون ذاتهما ووجودهما

ـ اولا ـ

ـ لا انهاء في الكل

متغايرين واستدلوا على هذا الرأي بما قسم المص الجوهر الطبيعي في الكتاب الثاني من كتب النفس وفي سابع ما بعد
الطبيعة وفي الثامن منه وفي الحادي عشر منه الى الهيولى والصورة والمركب منهما وقالوا لما وجب ان يكون الاقسام
الكائنة في تقسيم واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة الواقع في هذا التقسيم مغايرا
للهيولى والصورة لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال في خامس ما بعد الطبيعة ان الستة ليست هي الثلثة مرتين
بل هي ستة مرة فانهم قالوا كما يكون نسبة الثلثة مرتين الى الستة كذلك يكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب
منهما لكن الستة ليست هي الثلثة مرتين على ما قال المص فكذلك المركب من الهيولى والصورة ليس هو الهيولى
والصورة فقط بل مغاير لهما وبما قال في المتن السادس والثلثين من اول الطبيعيات ان الاجزاء بحسب الكمية
في الصغر والكبر فانهم قالوا ان الكل الطبيعي لما كان يتبع الاجزاء الى الهيولى والصورة يكون مغايرا لها اذ الشيء
لا يكون تابعا لنفسه لكن المقدم حق فكذا التالي وبما قال في اخر السابع مما بعد الطبيعة ان المركب الطبيعي
ليس كالمجموع الامور المجتمعة الذي ليس الا هذه الامور المجتمعة بل هو كالهجاء الذي هو امر اخر ما عدا الحروف لان هجاء با ليس
هو ب وا فقط بل هو امر اخر ما عدا هذين الحرفين وكذا اللحم ليس هو التراب والماء والهواء والنار فقط
المركب هو منها بل هو امر اخر ما عدا هذه الاربعة واستدل عليه بانه اذا انحل هجاء با يبقى حرفا ا وب المركبين له
وكذلك اذا فسد اللحم تبقى العناصر المركبة له ولا يبقى الهجاء واللحم فانهم قالوا كلما كان شيء كثير بحيث اذا فسد
امر منه لا يفسد البواقي بل تبقى سالمة يكون الكثير مغايرا لاجزائه والا يلزم ان يفسد ولا يفسد وهو مستحيل
والمركب الطبيعي كذلك بالنسبة الى الهيولى والصورة فهو مغاير لهما وبما اجاب في المتن الخامس عشر
من الكتاب الثامن للسماع الطبيعي حين سال بان اي شيء يجعل الحد والمحدود متحدا فاجاب بان كل ما يكون
له اجزاء كثيرة وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه يوجد فيه سبب فانهم قالوا ليس فيه الا كون
وجوده وذاته مغايرا لوجود الاجزاء المتحدتين بالفعل علتان موجودتان في الخارج وذاتهما واستدلوا
ايضا بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علة موجودة في الخارج ما هو علة موجودة فيه لشيء
موجود فيه فهو مغاير له في الخارج بالوجود والذات لان العلة الخارجية تقتضي اضافة خارجية فيه
لمعلولها الموجود فيه والاضافة الخارجية فيه تقتضي مضافين متغايرين فيه بالوجود والذات و
والمضافان الموجودان فيه متغايران في الخارج بالوجود والذات فالهيولى والصورة الخارجيتان
الماخوذتان معا والمتحدتان بالفعل مغايرتان في الخارج للكل الطبيعي بالوجود والذات وتثبت الصغرى
بان كونهما علة له امر بديهي ومتفق عليه بين القائلين بهما لانهما تعلان الكل بالدخول فيه واما انهما
علة له من حيث توخذان معا وتتحدان بالفعل فلانهما لا تكونان علة له لو اخذتا منفصلتين فهما من حيث
توخذان معا وتتحدان بالفعل علة للكل الطبيعي وبانهما لا تكونان علة للكل ما لم يكن احديهما قابلة والاخرى
مقبولة وهذا لا يكون الا بان توخذا معا وتتحدا بالفعل فلو لم يكن الكل مغايرا للاجزاء المتحدة بالفعل
وكانت تلك الاجزاء علة له لزم ان يكون الاجزاء علة لنفسها وهو مستحيل قطعا ويستدل ايضا بان المركب
الطبيعي والهيولى والصورة المتحدة بالفعل يقال على كل منهما امور متضادة ومتناقضة لانه يقال على المركب
الطبيعي انه معلول وانه موجود بالذات ويحمل عليهما انهما علة وكثير وموجود في الاخر وهذه كلها متضادة
وكذلك الكل واحد والاجزاء ليست بواحدة والكل نهاية التكون للجوهر كما والاجزاء ليست كذلك والكل موضوع
الاعراض بلا واسطة والاجزاء ليست كذلك وهذه كلها امور متناقضة وكل ما يحمل على كل منهما امور متضادة
ومتناقضة متغايرة بالوجود والذات والا لزم اجتماع المتضادات والمتناقضات في شيء واحد بعينه
وهو مستحيل فالمركب الطبيعي والهيولى والصورة المتحدتين بالفعل متغايران بالذات والوجود وبانه لو لم يكن
الكل الطبيعي مغايرا لاجزائه المتحدة بالفعل لزم ان لا يبقى فرق بين الموجود بالذات كالكل الطبيعي و

ـ ان الكل يتبع ـ

ـ ووذاتهما ـ

ـ الكل الطبيعي الخارجي في الخارج وكل ما هو علة موجودة في الخارج لشيء خارجي في الخارج فهو مغاير له في الخارج ـ

ـ خارجيا فيه

ـ وانه واحد ـ

ن والابيض صح

والموجود بالعرض كصيرورة الاحجار واللازم بط فكذا الملزوم **الفصل الثالث في تحقيق ان المركب الطبيعي**
ليس بمغاير في الخارج لاجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود اقول اصحاب هذا الراى ينفون ان يكون
في المركب الطبيعي ذات وموجود ثالث جوهري في الخارج ماعدا الهيولى والصورة ماخوذتين معا ومتحدتين
بالفعل ويقولون ان الكل الطبيعي ليس الا هو الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل والى هذا الراى ذهب
الفيلسوف على ما نعلم وجميع شراح اليونان كاسكندر الافرودسي وثمسطيوس ويحيى النحوي وسمبلقيوس
واليه ذهب ابو الوليد بن رشد القرطبي وصرح به في مواضع من كتبه بل واليه ذهب تلوما افلاطون على ما قال
تلاميذه الفاضلون وان زعم اصحاب الراى السابق ذهابه الى ما ذهبوا اليه بل واليه ذهب اكثر علماء اللاتين
مثل البرتوس الكبير ودورانذوس واوغسطوس ساتانوس واخليوس وسانج وواكسوس ويوانس يابيغوس
فونتارنوس ويعقوب وهرتاووس وانطون وبارفولوس ودقائل وفراجنسقوس وامثالهم وهذا
الراى هو الصادق المطابق لنفس الامر وينبغي ان نورد لبيانه مسئلتين الاولى هو ان الكل المركب يمتاز
في الخارج عن اجزائه الماخوذة بالانفراد اى عن كل جزء جزء منفرد بالذات والوجود مثلا السفينة
تمتاز في الخارج عن هذا الخشب الجزء منه المنفرد وذلك الخشب الجزء منه المنفرد بالوجود والذات
وصبرة الاحجار تمتاز عن هذا الحجر الجزء منه المنفرد وذلك الحجر الجزء منه المنفرد بالذات والوجود
والانسان الكل والفرس الكل والخشب الكل تمتاز في الخارج عن موادها ماخوذة بالانفراد والتفرق
وعن صورها ماخوذة كذلك وهذا الامتياز والتغاير يسمى تغايرا بالاتساويا وتغايرا بين المحيط والمحاط
ولا يجوز ~~المتحدة بالفعل~~ ان تلاحظ هذه المسئلة بان الكل المركب يمتاز في الخارج عن اجزائه الماخوذة
بالاجتماع المتحدة بالفعل بالذات والوجود وان هذا المحيط يمتاز عن الاجزاء المحاطة المتحدة بالفعل فان
هذا بعيد عن الصدق بل المعنى ان الكل المركب محيط باجزاء كثيرة مثلا باجزاء ثلثة يكون كل منها ممتازا عن
اخر بالذات والوجود ولما كان شاملا لجزئين اخرين سوى الجزء الممتاز عن هذين الاخرين يمتاز عنه امتيازا
لا تساويا وامتياز المحيط عن المحاط وكذلو فرض ان يوجد في الكل الطبيعي سوى الهيولى والصورة المتحدتين
بالفعل ارتباط خارجي ووجه جوهري للاتحاد يمتاز الكل الطبيعي في الخارج عن الهيولى والصورة
المتحدتين بالفعل بالذات والوجود لاشتماله على هذا الارتباط الخارجي والوجه الجوهري للاتحاد و
المسئلة الثانية هو انه ليس في الكل المركب الطبيعي موجود خارجي ثالث ماعدا الهيولى والصورة النوعية
الجوهرية مغاير لهما في الخارج بالذات والموجود كالاتحاد الذي هو الوجود الكلي وماهية الكل بل الكل
الطبيعي ليس في نفس الامر شيئا الا الهيولى والصورة النوعية المتحدتين بالفعل ولهذا يكون القول بان الكل
يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحدة بالفعل بالذات والوجود امرا وهميا باطلا وتثبت هذه الدعوى
من طرق ثلثة من طرف الاجزاء المتحدة بالفعل ومن طرف هذا الموجود الثالث ومن طرف الاجزاء والموجود
معا **في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتياز شيء عن شيء عن اجزائه المتحدة بالفعل من طرف**
الاجزاء برهنا اولا من الطريق الاول بان اقول ان الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية الماخوذتين
معا والمتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث امر واحد وقل هو متحد مع قطع النظر عنه وكل
واحد ومتحد كذلك كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عن الموجود الثالث فالهيولى
الاولى والصورة النوعية الجوهرية الماخوذتان معا والمتحدتان معا بالفعل مع قطع النظر عن الموجود
الثالث كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج مع قطع النظر عنه واذا كان كلا ومركبا جوهريا طبيعيا
مع قطع عن الموجود الثالث لم يكن هذا الموجود الثالث امرا ثابتا داخلا فيه بل امرا وهميا زائدا خارجا
عنه قطعا اما الصغرى فلانهما ماخوذتان معا ومتحدتان معا وكل ما كان كذلك فهو امر واحد وقل متحد

فالهيولى



ن نوزبلوس صح

ن الكل صح

فالهيولى والصورة النوعية الجوهرية الماخوذتان معا والمتحدتان بالفعل امر واحد وقل متحد واما
الكبرى فابينها اولا بان الواحد والمتحد المذكور مركب من الاجزاء الطبيعية اى الهيولى والصورة
النوعية الجوهرية وكل مركب من الاجزاء الطبيعية فهو كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج لان المركب
الجوهري الطبيعي ليس الا ما يتركب من الاجزاء الطبيعية وثانيا بان الواحد والمتحد المذكور واحد ومتحد
بالذات لان هذا الواحد والمتحد حصل من الاجزاء التي يكون احدها بالقوة بالذات والاخر بالفعل بالذات
لانه حصل من الهيولى التي هي بالقوة بالذات على ما يظهر من المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب ومن الصورة
التي هي بالفعل بالذات على ما تبين من المتن الثاني من الكتاب الثاني للنفس وكل حاصل من الاجزاء التي يكون
بعضها بالقوة بالذات وبعضها الاخر بالفعل بالذات واحد ومتحد بالذات فالواحد على ما علمنا المعلم
الاول في ثامن ما بعد الطبيعة وفي ثاني كتاب النفس فالواحد والمتحد المذكور واحد ومتحد بالذات وكل
واحد ومتحد بالذات كذلك كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج فالواحد والمتحد المذكور كل ومركب جوهري
طبيعي في الخارج وثالثا بحد المركب الطبيعي المحدود بانه الواحد المجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية
كما ان المركب التام هو الواحد المجتمع من الاجزاء التامة والمركب المنطقي هو الواحد المجتمع من الجنس والفصل
والمركب الما بعد الطبيعي هو الواحد المجتمع من الذات والوجود ~~ومن الطبيعة والجوهر~~ بان اقول ان كل واحد
او متحد كذلك مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية وكل مجتمع من الهيولى والصورة النوعية الجوهرية
كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج فكل واحد ومتحد كذلك كل ومركب جوهري طبيعي في الخارج ورابعا
بانه متى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع قطع النظر عن الموجود الثالث يوجد امور
ثلثة فقط بالفعل لانه يوجد المصور الجوهري بالفعل وهو الصورة الجوهرية القائمة بالهيولى والتصوير
الجوهري بالفعل لانه يستحيل قيام الصورة بالهيولى بالفعل كما يستحيل قيام الحرارة بالشجر بالفعل من غير
ان يجعله حارا بالفعل وقيام البياض بالجسم بالفعل من غير ان يجعله ابيض بالفعل والمصور الجوهري
بالفعل ومتى يوجد المصور الجوهري بالفعل والتصوير الجوهري بالفعل والمصور الجوهري بالفعل
فقط يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل فمتى ما اتحدت الصورة الجوهرية مع الهيولى بالفعل مع قطع النظر
عن الموجود الثالث يجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل لكن الصورة الجوهرية قد اتحدت مع الهيولى بالفعل
لان النزاع انما هو في الاجزاء الماخوذة معا والمتحدة بالفعل فيجب ان يوجد المركب الطبيعي بالفعل وقد تمسك
اصحاب الراى السابق المقابل لهذا الراى الى الجواب عن هذا الدليل فانكروا اولا ان يكون المتحد الذي حصل
من الهيولى والصورة الماخوذتين معا المتحدتين بالفعل مركبا جوهريا طبيعيا بل هو امر مجتمع ومتحد حل
في المركب الطبيعي مركب لما عينه بل وانكروا ان يكون واحدا بل انكروا زيادة انكارهم ان يقال انه
واحد بالذات بل انما يجوزون ان يقال انهما شيئان متحدان بالذات ومبنى انكارهم هو الفرق بين الوحدة
والاتحاد فان الاتحاد يكون للاجزاء ويكون مقبولا فيها ويكون سببا لتسميتها متحدة والوحدة تكون
للمركب وتقبل فيه وحال مختص به وسبب لتسميته واحدا يعني غير منقسم من ذاته ومنقسما من غيره ومن
هذا يكون ان يكون الاتحاد من مقولة الاضافة والوحدة انفعالا لا متحدا مع المركب وقالوا ايضا ان
التركيب قسمان تركيب فاعلي وتركيب منفعلي والتركيب الفاعلي هو الحال الفاعلية بها تفعل الاجزاء الكل
وتركبه وهي توجد في الاجزاء المتحدة وتكون سببا لتسميتها مركبة بالكل لا مركبة بالفتح وهذا التركيب
ينتهي الى حصول الكل الذي هو الطرف المنتهى ولهذا لا يكون هذا التركيب الفاعلي عين الاتحاد لا بالصورة
ولا في الخارج بل مغاير له لان الاتحاد انما يوجد بين الاجزاء لا بين الاجزاء والكل والتركيب الفاعلي
يكون بين الاجزاء ~~والكل والتركيب الفاعلي يكون بين الاجزاء والكل~~ والتركيب المنفعلي يوجد في المركب ويكون

من غير ان يصدق عليها بالفعل صح



ويكون صفة له ويكون سببا لتسميته مركبا ويستخرجون من قولهم هذا جوابا على ما اهل التحقيق ويقولون ان الاجزاء المتحدة بالفعل الماخوذة مع قطع النظر عن الموجود الثالث ليس بمركب طبيعي بوجه من الوجوه بل هي اجزاء مركبة بالمكسر ويوجد فيهما تركيب فاعلي فقط لا تركيب منفعلي فانما يوجد فيه تركيب منفعلي يوجد فيه المركب لكن انما يوجد التركيب الفاعلي لا يوجد فيه المركب وزعموا ان يدفعوا الدليل المذكور بامثال هذه الاقوال حتى قالوا ان الاجزاء المتحدة او قل المجتمعة من الهيولى والصورة ليست بواحد لان تلك الاجزاء المتحدة بالفعل تاسس الاتحاد لا الواحدة وظنوا لا انفصال هي الاجزاء المتحدة واحد بالذات اقول لكن هذه الاقوال لا تدفع ادلتنا المذكورة فانه كما لاحظ العلماء المذكورون للوحدة والاتحاد كذلك ينبغي ان يلاحظوا ان الاتحاد يستعمل على معان كثيرة الاول هو الماخوذ ا بعيدا او قل عملا وهو فصل الموحد للامور القابلة للاتحاد وهذا هو المسمى بالتوحيد حقيقة او الثاني هو الماخوذ ا قريبا وهو ضربان الاول منه ان يتكون الان كما يجتذا ان يتصل شيئان او اشياء قابلة للاتحاد فان كل جزء يبتدأ ان ينفعل منه الاخر ويكسر سورته وبالعكس كما يكون الحال كذلك في تركيب العناصر فانها اذا اتصلت بعضها ببعض يبتداء ان يفعل كل منها في الاخر وينفعل كل من الاخر وبالعكس ويتحارب لتنكسر كيفيات كل منها بالتعاكس الثاني هو الاتحاد بالفعل وهو كالغاية للمتقدم ويتحقق اذا امتزجت وتعادلت وحصلت كيفية اخرى متوسطة بينها على حسب ما تقتضيه كيفياتها المتضادة وحصل المركب بالفعل وهذا الاتحاد محدثة يا لوحدة بل هو بالواحد ولا فرق بينهما الا في وجه الدلالة فانه اذا تم المحاربة بينها وتعادلت وحصل المزاج لا يوجد فيه امر اخر الا الواحد ولا يجوز ان تشتبه فيما قلنا فانك ترى بعينيك الحال كذلك في جميع الامور التي تخالط و تتحد وبهذا المعنى عرف المص الامتزاج والاختلاط في المتن الاخير من اول كتب الكون والفساد حيث قال هو اتحاد المختلطات المتحولة وفي هذه العبارة اشعار لك تقدم التحول من الاتحاد وانقطاعه بعد بل يتقدم الاختلاط في التركيب الخارجي من الفساد بحسب الصور كما بينه ثم ما اقوى ناسر وهكذا فيما نحن فيه اتحاد الهيولى والصورة الماخوذتين معا والمتحدتين بالفعل اتحاد بهذا الوجه الثالث والمتحدتان واحد ولو سلم ما قال الخصوم ان الاتحاد مغاير دائما للوحدة لكنه مستلزم لها وللواحد بحيث يمتنع ان يتحقق الاتحاد ولا يلزمه الوحدة والواحد على حسبه على ما يعلم بالاستقراء فانك اذا اختلطت المادة والعسل يتحدان ويحصل واحد ثالث وفيما نحن فيه اذا اتحد الهيولى والصورة كاتحاد الهيولى القوة والفعل فحصل منهما امر واحد بالذات بل لا يتحقق موجود ثالث وهذا الواحد واحد بالذات لانه هو الحاصل من اتحاد القوة والفعل على ما قال المص في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة واقول ايضا المراد بالهيولى والصورة الماخوذتين معا والمتحدتين بالفعل ليس اتحادهما على اي وجه كان بل هو اتحادهما على ان يكون احديهما بالقوة الصادقة والاخرى بالفعل الصادق وان يكون احديهما علة مادية والاخرى علة صورية فاتحدتا والعلة الطبيعية انا اخذت من حيث انه علة طبيعية بالفعل غير ممنوعة بشيء بفعل عليته بالضرورة وعلية الهيولى هو كونها بحيث تظهر منها الصورة وكونها بحيث تقبلها وكونها بحيث تجعل الصورة مشتركة لنفسها وكونها بحيث تحدد الصورة وتجعلها متعينة جزئية وعلية الصورة هو كونها بحيث تظهر من قوة الهيولى وكونها مقبولة لها وكونها بحيث تجعل الهيولى مشتركة لنفسها وكونها بحيث تحدد الهيولى وتزيل ابهامها ولما كانت الهيولى والصورة علة بالفعل يجب ان يحصل منهما تلك الاعمال المذكورة واذا عرفت هذا فابرهن ثانيا بانه كلما تحقق الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر اخر تحقق العليات المذكورة بالفعل بالضرورة وكلما تحقق العليات المذكورة بالفعل تحقق المعلول بالفعل بالضرورة فكلما تحقق الهيولى والصورة المتحدتان بالفعل مع قطع النظر عن امر اخر تحقق المعلول بالفعل بالضرورة وهذا المعلول المحقق بالفعل بالضرورة ليس الا الجسم

لا يجديهم نفعا لانه

الطبيعي ثم اقول ان هذا الواحد المركب من الهيولى والصورة مع قطع النظر عن الامر الثالث الذي قال به الخصوم ليس هو واحدا فقط بل هو واحد وموجود بالذات والواحد بالذات والموجود بالذات يسميه ما بعد الطبيعيون بانه يقال الشيء بالنسبة الى وجوده ووحدته فهو الحاصل من طبيعة واحدة لاحدى المقولات والموجود والواحد بالعرض هو الحاصل من الطبايع المختلفة للمقولات هكذا ينبغي الفيلسوف في الفصل الثالث عشر والرابع عشر ان كل ما يحصل من الموضوع والعرض وكل ما اجتمع فيه اعراض كثيرة موجود بالعرض وقال الموجود بالذات هو المنقسم الى المقولات عشر وقال في المتن الثالث والاربعين من سابع الطبيعيات وفي المتن الخامس عشر من ثامن الطبيعيات وفي المتن السابع من ثاني النفس ان الموجود بالذات والواحد بالذات يكون اما بسيطا كالعقول او مركبا من القوة الجوهرية والفعل المختص به واذا عرفت هذا فابرهن ثالثا ان المركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل مع قطع النظر عن امر ثالث حاصل من طبيعة واحدة لاحدى المقولات ومركب من القوة الجوهرية والفعل المختص به وكل ما كان كذلك فهو موجود وواحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فالمركب من الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل موجود بالذات وواحد بالذات مع قطع النظر عن امر ثالث فبطل ما قال الخصوم انه ليس بواحد فضلا ان يكون واحدا بالذات وابرهن رابعا لما كان المجتمع من الهيولى والصورة امرا موجودا يكون كلا وهذا الكل اما ان يكون مغايرا لمجموع اجزائه في الخارج بالذات والوجود اولا لكن الاول باطل لانا ننقل الكلام الى مجموع الاجزاء فيلزم التسلسل وهو مستحيل فثبت انه لا يكون مغايرا لاجزائه في الخارج بالذات والوجود ولنكتفي بهذا المقدار في اثبات المدعى من طرف الاجزاء **في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج امتياز شيء عن شيء عن اجزائه المتحدة بالفعل من طرف الموجود الثالث** نمهد اولا لاثبات ما ادعينا من هذا الطرف مقدمة لا يشتبه فيها احد اصلا وهي ان مغايرة شيء لشيء وامتيازه عنه في الخارج بالذات والوجود هو ان لا يكون احدهما هو الاخر فيه بالذات والوجود بحيث لو لاحظ العقل ان احدهما عين الاخر لا يكون كذلك في الواقع بل يكون احدهما بحيث لا يمكن ان يكون عين الاخر فيه بالذات والوجود اصلا بل يكون وجود كل منهما وذاته مغايرا في الخارج لوجود الاخر وذاته ثم تاخذ هذا الموجود الثالث الذي يسميه الخصوم ذاتا وماهية الكل وكلا المغايرة في الخارج بالذات والوجود مغايرة شيء عن شيء فيه للاجزاء الماخوذة معا والمتحدة بالفعل عندهم كما قالوا فنبرهن اولا بان نقول لو كان هذا الموجود الثالث المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل كلا يكون له اجزاء بالضرورة فاجزاؤه اما الهيولى والصورة او امور اخر والثاني باطل لانه لا يمكن ان تكون على هذا التقدير الهيولى والصورة لانهما خارجتان عنه على هذا التقدير كخروج زيد عن عمرو ولا امورا اخر لانه ليس فيه امر اخر سوى الهيولى والصورة فكذا المقدم فثبت ان هذا الموجود الثالث ليس بمغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل بل عينها فيهما وثانيا هذا الموجود الثالث المغاير في الخارج بالذات والوجود للاجزاء المتحدة بالفعل اما بسيط في ذاته او مركب لا جائز ان يكون بسيطا لانه ح لا يكون المركب الطبيعي مركبا والتالي باطل لانه مركب عندهم وفي نفس الامر ولا ان يكون مركبا والا لكان اجزاؤه اما الهيولى والصورة او اشياء اخر لا جائز ان تكون هي الهيولى والصورة لما مر ولا ان تكون اشياء اخر لانه لا يوجد فيه شيء اخر ولانه لو كانت له اجزاء اخر ننقل الكلام اليها ونقول هل يحصل من تلك الاجزاء موجود ثالث مغاير لاجزائه في الخارج بالذات والوجود تغاير شيء عن شيء ام لا فان كان الاول ننقل الكلام الى تلك الاجزاء فيتسلسل وهو باطل وان كان الثاني فيسلم الخصوم كون وجود الكل واجزائه المتحدة بالفعل امرا واحدا وثالثا بانه لو كان هذا الموجود الثالث مغايرا لاجزائه المتحدة بالفعل في الخارج بالذات والوجود تغاير شيء عن شيء فيلزم

المختلفة

ن وان لا يكون مغايرا لها فيه كذلك م

ان يكون مغايرا لها فيه كذلك معا واللازم باطل وكذا الملزوم وتثبت الملازمة بالنظر الى لزوم الجزء
الثاني من التالي بان كل ما يمتاز عن شيء يمتاز عنه بامر منه بحسب اقتضاء انواع الامتياز الذي به يقع
المغايرة بينهما والامتياز الذي به يغاير الموجود الثالث الاجزاء المتحققة بالفعل امتياز في الخارج بالذات
والوجود فالامر الذي به يقع الامتياز يجب ان يكون امرا خارجيا ثم نقول هذا الامر الخارجي اما امر
للصورة او امر للهيولى او امر للموجود الثالث لا يجوز الاول لانه لا يمتاز به عن الصورة والهيولى
لان ما به الامتياز لا يجوز ان يكون مشتركا بين المتمايزين ولا يجوز الثالث لان الموجود الثالث ح من
حيث انه يمتاز عن الاجزاء يجب ان يحصل من موجودات ثلثة يكون في واحد منها مشتركا مع الصورة
والهيولى ويمتاز بثانيها عن الصورة وبثالثها عن الهيولى كما ان الانسان لما امتاز عن النبات والفرس
في الخارج وجب ان يشترك معهما في شيء ويفترق بالنفس الحيوانية من النبات وبالنفس الانسانية من
الفرس ومن الذي يقول بكون الموجود الثالث حاصلا من موجودات ثلثة كذا والخصوم سعوا في رد الادلة
المذكورة لكن لا بطريق واحد بل قال بعضهم ان الموجود الثالث من حيث انه مغاير للاجزاء المتحققة بالفعل
بسيط منتزع وبهذا الطريق يمتاز عن الاجزاء والكل وقال ايضا بلوهم هذا مع انه لا يدفع قوة ادلتنا امر
غير معقول وقال بعضهم هذا القول مضاد لقول العالم المدقق ومشتمل للتضاد والى هذا الطريق الاول سقوتيس م
اشد الكثيرون منهم قال انطون [illegible] منهم في رد الدليل السادس ان بعض سقوتيين حين سعوا ان يخلصوا بعض دلتنا ح
عن الادلة المذكورة لم يصيبوا الحق بل وقعوا في الاشكال فانهم قالوا ان الاجزاء تنقلب الى وجود الكل ويعطيها
كالنتيجة الكل كذا وليس هذا الا قولا بان الكل يكون عين الاجزاء اما حال الاتحاد او بعده لا دفع له اصلا لا نرى كان
فقط بانه متى يصير الكل متحدا واحدا مع اجزائه وهل يكون واحدا [illegible] فهؤلاء حين يسعون لحفظ رأى
سقوتوس لا يحفظونه اصلا بل يبطلونه ويظهرون انفسهم غير ثابتين فيه مع ان الاجزاء كيف تنقلب
الى الموجود الثالث لانه لا يمكن ان يكون طبعا الا بالفساد لكن القول بفساد الاجزاء عند تكون الكل
مع بقاء الكل قول بافحش المستحيلات هل لا يوجد الاجزاء حين يوجد الكل بالفعل نعم توجد على ما صرح به الفيلسوف
في المتن الخامس والعشرين من رابع الطبيعيات فيلزم ان تتحول على ما قال هؤلاء وتبقى في نفس الامر لان الكل
انما يكون كلا بالنسبة الى اجزائه قالوا واذا تحولت الاجزاء الى الموجود الثالث بحيث لا يبقى الا الموجود الثالث
اي الكل يثبت المقصود اي امتياز الكل عن الاجزاء في الخارج بالذات والوجود ثبوتا انه لا يدح يوجد
بلغ منها لكن هذا القول اقبح من القول بان الكل لا يمتاز في الخارج عن اجزائه كما ذهب اليه كثير من الفحول
فلو اقر هؤلاء به ولم يقولوا بمثل هذا الامر البين الاستحالة لكان اولى لانه لم يتكلم به احد من العقلاء
سواهم واما القول بعدم الامتياز فصادر من كثير من المحققين ولنترك قولهم ولنات الى الجواب الحق
فنقول ان الكل الطبيعي المغاير للاجزاء موجود بسيط لانه غير مشتمل على الاجزاء وما اعترض عليه من ان
هذا مخالف لطبيعة الكل فيجاب عنه بان هذا صادق بالنظر الى الوجود الخارجي لانه لا يمكن ان يوجد
في الخارج امر اخر سوى الاجزاء لكن يختلف المعنى بالنظر الى ذاته لانه يجب ان يؤدي بوجه انتزاعي بحيث
نقول الانسانية مغايرة للنفس والبدن وكل كل مغاير لاجزائه كذلك يسمى بذات ثالث لان الاجزاء
داخلة فيما ينتزع عنه الكل المركب انتهى والى وجه القول الاخير ذهب بعض اخر من سقوتيين ولهذا قال
ماستريوس ومنتوس بعد ذكر جوابات باب القول الاول منهم عن بعض اذ لنا ان هذا الجواب مشتمل على التناقض
ومخالف لمذهب سقوتوس فانه علم في مواضع كثيرة من كتبه ان الاجزاء توجد في ماهية الكل المنتزعة
لان كلا ما لا يمكن ان يعلم بدون الاجزاء ولما رد سقوتيون بعضهم بعضا فيما اجابوا عن دلائلنا وابطل
كل منهم جواب الاخر منها لا حاجة لنا الان ان نردهم تفصيلا بل نقول اجمالا ان وجه القول الاول غير معقول

اصلا

اصلا فان ملاحظة الكل بدون الاجزاء امر مستحيل قطعا واخذ الكل الطبيعي الحاصل من الهيولى
والصورة الداخلين فيه وكونه امرا بسيطا مما ذكرنا فيان قطعا ووجه القول الثاني لا يدفع ادلتنا ايضا
ن عن شيء م اصلا اما اولا فلانه لا يمكن ان يمتاز شيء في الخارج ولا يمكن ان يؤخذ بدونه واما ثانيا فلان اصحاب
هذا القول يقولون ان الكل الطبيعي يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحققة بالفعل بنفسه الكل وبالتساوي
وان الاجزاء داخلة فيه دائما وهذان القولان متنافيان لان امتياز الكل بنفسه الكل وبالتساوي
هو امتيازه بحسب جميع اجزائه او درجاته من جميع اجزائه او درجاته والاشياء انما يمتاز بعضها عن بعض
بانفسها وبالتساوي اذا لم يكن شيء من بعضها في اخر مثلا النطق يمتاز بنفسه الكل وبالتساوي عن
النارية لانه لا يؤخذ شيء من واحد منهما في الاخر ولهذا قال رديوس ان الاشياء التي تتغاير تغايرا لا يدخل
بعضها في بعض بحسب معنى التغاير مثلا لو تغاير شيئان بالمعنى الصوري لا يجوز ان يدخل احدهما
بالصورة في الاخر فاذا احاط الكل اجزاءه يمتنع ان يغايرها بنفسه الكل والتساوي بل يغايرها
تغاير المحيط للمحاط وهو تغاير بحال من احواله ويغير التساوي وقال بوانس قانفوس وبعض اخر منهم
ان الاجزاء المتحققة بالفعل وان كانت مغايرة في الخارج للموجود الثالث لكنها لا تغايره بالماهية لان
هذا الموجود محيط بها بالتمام قالوا وقد اخطأ القائلون بان تغاير شيء لشيء وامتيازه عنه يقتضي خروج
ن المشارك لاخر احدهما عن الاخر فان هذا القول ليس بحق ويبدوا هذا بان في الكم المتصل بعض الاجزاء مغاير له
بالذات في الخارج لكنه لا يخرجه بل يدخله اقول هذا الجواب ايضا كاذب اما اولا فلانه لا يدفع الادلة
المذكورة لانه لا يمكن ان يتغاير شيئان ولا يمكن ان يؤخذ احدهما بدون الاخر وان يمتاز شيء بنفسه
الكل عن اخر ويكون هو داخلا في نفسه واقول ايضا ان ماهية كل شيء غير قابل للانقسام ولا لا يمكن
ان تزداد بحيث يكون انسان واحد في كونه حيوانا ناطقا ازيد من كون الاخر حيوانا ناطقا ولم يقل به احد
فلا يجوز القول بان يكون ذاتان متغايرتان في الخارج ذات شيء واحدا وقل لا يجوز القول بان يتمايز
شيئان في الخارج ويكونا واحدا بالذات لان هذا الذات ح يكون منقسما بل منقسما ولا منقسما معا
وما ذكر في التأييد المذكور من ان بعض اجزاء الكم المتصل مغاير بالفعل في الخارج للاخر كذب لان
اجزاء الكم المتصل ليس بعضها منفصلا عن بعض بالفعل ولا الكم منقسما اليها بالفعل بل بالقوة ولو كان
جزء منه منفصلا عن اخر بالفعل في الخارج فلكون الكم المتصل قابلا للانقسام الى غير النهاية يلزم
ان يكون اجزاؤه المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل في الخارج الموجودة فيه بالفعل على هذا التقدير
غير متناهية بالفعل وهو مستحيل كما سيجيء في اثبات ان الكل الطبيعي لا يمتاز في الخارج عن اجزائه المتحققة
واحدم بالفعل من طرف الكل الطبيعي باقوال الفيلسوف اقول ان الهيولى المتحققة بالفعل مع الصورة الجوهرية موجود
ن مما هو بالقوة وح بالفعل وبالذات لانه يحصل لا مما هو بالفعل وكل ما كان كذلك موجود بالفعل وبالذات وكل موجود
بالفعل وبالذات واحد بالذات وبالفعل فالهيولى المتحققة بالفعل مع الصورة الجوهرية واحد بالذات
وبالفعل فكل ما لحق به يكون عرضا لانه قد اشتهر ان ما لحق الواحد بالفعل عرض لان هذا الموجود الثالث
بلغ فقط ليس بكل طبيعي فالكل يحصل من الهيولى والصورة وهذا الموجود الثالث فيكون الموجود الثالث
جزءا من الكل فيلزم ان لا يكون الكل الا الاجزاء الثلثة المأخوذة معا وايضا لما كان هذا الموجود
الثالث جوهرا طبيعيا يكون طبيعة ما عن شيء هي ولاي حركة يكون مبدأ مع ان الفيلسوف لا يثبت
في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات طبيعة ما عدا الهيولى والصورة وما ادعينا هو عين ما قال
في المتن الثالث والعشرين من رابع الطبيعيات حين بين وجوه كون شيء في شيء وبعضها كالكل في الاجزاء
لان الكل ليس الا الاجزاء لان قوله الكل ليس الا الاجزاء عين ما ادعينا وايضا قال في المتن التاسع

من ثانى النفس ان النفس فعل وصورة اول لجسم طبيعى آلى ثم قال ولهذا لا ينبغى ان يسال هل النفس والجسم واحد كما لا ينبغى ان يسال هل الشمع والشكل الذى فيه واحد كما لا ينبغى ان يسال هل الهيولى وما يكون له الهيولى واحد ولان تفهم هذا القول ينبغى ان تعلم ان المص يريد ان يثبت بهذا القول ان التعريف للنفس صحيح ويثبته بان التعريف المذكور يدفع به الاشكالات التى لا يمكن ان تدفع بما ارتضى عليه الاوائل وكل تعريف يدفع هذه الاشكالات صحيح فهذا التعريف صحيح فانه كان قد ورد عليهم كيف يكون المركب من النفس والبدن واحدا بالذات وهم لما كانوا قائلين بان النفس جسم على ما بين المص اقوالهم فى المتن الثانى والثمانين من الكتاب الاول للنفس لم يقدروا ان يدفعوه لانه لا يحصل من اجتماع الجسمين واتحادهما واحد بالذات بالذات بل واحد بالاتصال وكذلك لم يقدر افلاطون ان يدفعه فانه على ما نقل عنه المص فى المتن التسعين من الكتاب المذكور وفى المتن الثامن عشر من ثانى النفس عين فى الانسان نفوسا ثلثة ممتازة بالمكان والموضوع وقال ان النفس الغضبية فى القلب والشهوية فى الكبد والناطقة فى الراس ولما قال المص فى تعريف النفس الناطقة انها فعل وصورة لجسم كذا اندفع الاشكال المذكور والمص بين هذا بمثال الشمع والشكل واحدا لانا نبصر بعيننا ان الشكل فعل وصورة والشمع مادة هذا المركب وهذا المركب ليس الا الشمع والشكل كذلك لا يسال باى وجه صار المركب من البدن والنفس واحدا لان النفس عنده صورة وفعل له الى اخره والمثال المذكور وان كان مركبا عرضيا لكن المص اوصلنا به الى ما قصد فى ذلك المحل وبالدليل حيث قال فى المحل المذكور فان الواحد والموجود وان كان يقال على وجوه كثيرة لكن ما يكون بالحقيقة هو الفعل صورته ان البدن مادة والنفس فعل كما علم من تعريفها ومتى اجتمع المادة والصورة او قال الفعل لحصول شئ لا يسال باى وجه حصل امر واحد بالذات منهما لانه اذا اتصل كل واحد منهما يفعلان الواحد بالذات بالضرورة والى هذه الشرطية اشار المص بقوله فان الواحد والموجود الى اخره فان معناه ان الواحد والموجود يقالان بوجوه كثيرة كما صرح المص فى الفصل السادس والسابع من خامس ما بعد الطبيعة ولهذا تكون الهيولى موجودة وواحدة بوجه مغاير لكون الصورة والفعل موجودة وواحدة فان الهيولى تكون موجودة بالقوة فقط وتكون واحدة لا بالحقيقة لان كل شئ يكون وحدته بحسب وجوده والصورة والفعل تكون موجودة وواحدة بالحقيقة فاذا اتصلتا تفعلان امرا واحدا بالذات ويكون الموجود الثالث الذى يقول به الخصوم امرا آلذا محدثا بالواهم وذكر فى المتن الثامن من الكتاب المذكور القدوم وقوة القطع تطبيقا له بطريق الفرض والتشبيه حيث قال مثلا لو كان واحد من الالات جسما طبيعيا كالقدوم كان الحديد بمنزلة البدن والقطع بمنزلة النفس وكذا اورد تشبيها فى المتن التاسع منه وقال لو كان العين حيوانا لكون البصر نفسه فكما ان القدوم ليس الا الحديد والصورة الصناعية فالعين ليس الا جوهر العين وقوة البصر فكذلك الكل المركب الطبيعى ليس عنده الا الهيولى والصورة وبين هذا بيانا ظاهرا فى المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث يسال فيه باى سبب يكون الحد والاعداد واحدة ويقول لان هذا مادة وهذا صورة وهذا قوة وهذا فعل فلو كان فى المركب الطبيعى امر وراء الهيولى والصورة عنده لذكره وسمى الخصوم للخلاص عما اوردنا الشهادة من اقوال الفيلسوف وقالوا انها ينبغى ان تفهم لا بالصورة بل بالسببية اعنى ان الهيولى والصورة المتصلة علتان للكل والعلة امر مغاير للمعلول لكن لا محيص عنه وكلمات الفيلسوف تفهم بالصورة على ما لا يخفى على من يلاحظها وما ادعيناه قبله ابن رشد القرطبى فانه قال فى شرحه لهذا الكتاب ان الكل ليس الا الاجزاء المجتمعة وقال فى اخر هذا

[هامش: فانه كما ان الشمع اذا كان مدورا او مربعا لا يسال باى وجه كان الحاصل من الشمع والشكل واحدا]

الشرح كل جزء يقال انه مغاير للكل لكن مجموع الاجزاء معا لا يجوز ان يقال انها مغايرة للكل وهذا بعينه ذكره ايضا فى شرحه للكتاب السابع مما بعد الطبيعة فى موضعين وذكره فى مواضع اخر كثيرة وقولنا اتى على ما صرح فى مواضع كثيرة من كتبه فانه قال لا يجوز ان يتعقل ان الانسانية صورة حاصلة من اتصال الصورة والهيولى بحيث تكون مغايرة لهما لانهما اذا اتصل الهيولى بالصورة حصل الشئ بالفعل لا يكون الصورة الثالثة التابعة جوهريا بل عرضيا وقد شرحنا هذا الدليل قبل بان هذه الصورة الثالثة يعرض على الموجود بالفعل ثم قال ان الانسانية ليست الا المبادى الذاتية والمبادى الذاتية هى المادة والصورة انتهى ولئن سئلت هل يقع بين الكل الطبيعى واجزائه المتحدة بالفعل مغايرة وامتياز عقلى وامتياز بوجه ما ولا يجب بان فحول العلماء اختلفوا فيه ايضا فقال بعضهم منهم سارقون وريعس ان الكل الطبيعى واجزائه المتحدة بالفعل يتغايران تغايرة عقلية معتبرة وهى تتحقق بين الاشياء التى تكون بحسب الذات وفى الخارج واحدة بالماهية والصورة ويكون لها مبنى وسببا قريبا يقدر العقل ان يبنى عليه المغايرة بينها وان ياخذ مفهومين غير متحدين والحاصل يكون لها ما به لهذه المغايرة مبنى فى نفس الامر وقال بعض اخر ان الكل الطبيعى لا يمتاز ولا يتغاير عن اجزائه الماخوذة معًا من نفس الامر بمغايرة عقلية بل غاية ما فى الباب انه يتغايران ويمتازان بوجه الاخذ لانا لا نتعقل ماهية اخرى ما عدا ماهية الاجزاء نعم نلاحظ ونأخذ الاجزاء بوجه اخر وكلا هذين القولين محتمل بحسب العقل يمكن ان يقبل بل لو بينا بيانا مستقيما لم يبق بينهما الا فرق قليل والانسب عندى هو القول الثانى ويحانه كفى من حيث ان جميع ما لا يصدق للاجزاء بالصورة يصدق للكل وبالعكس وسيبين كل ذلك بعد الفصل الرابع فى رد ادلة الخصوم التى بها قالوا ان الكل الطبيعى متغاير لاجزائه المتحدة بالفعل تغايرا خارجيا اجاب المتأخرون عما قالوا اولا لما وجب ان يكون الاقسام الكائنة فى تقسيم واحد متغايرة وجب ان يكون المركب من الهيولى والصورة الواقع فى تقسيم المص للجوهر الطبيعى اليها مغايرا للهيولى والصورة لكن المقدم حق فكذا التالى بان قولهم لكن المقدم حق ليس بحق بل هو باطل فان المص لما قسم الجوهر الطبيعى الى الهيولى والصورة والمركب منهما والاقسام الماخوذة فى هذا التقسيم ثلثة احدها الهيولى والثانى الصورة والثالث المركب منهما وقسم المركب منهما مغاير لكل من القسمين الاخرين اى الهيولى منفردة والصورة منفردة لان كل مركب مغاير لكل فرد من اجزائه ولم يؤخذ فيه الهيولى والصورة المتحدة بالفعل معا قسيما منه حتى يلزم ان يكون مغايرا للمركب وعما قالوا ثانيا من انه كما يكون نسبة الثلثة مرتين الى السداسى كذلك يكون نسبة الهيولى والصورة الى المركب منهما لكن السداسى ليس هو الثلثة مرتين لا لما قال المص ان السداسى ليس هو الثلثة مرتين بل هو ستة مرة فكذلك المركب من الهيولى والصورة ليس هو الهيولى والصورة فقط بل مغاير لهما وثالثا من ان الكل الطبيعى لما كان يتبع الاجزاء كما قال المص فى اول الطبيعيات يكون مغايرا لها الى اخره ورابعا من ان المركب الطبيعى ليس كالصبرة بل كالهجاء مثل با الى اخره بان السداسى ليس هو الثلثة مرتين فقط ولا الاثنين ثلث مرات فقط والهجاء با ليس جزئى ب وا فقط بل امر اخر متاخر منهما وهو اتحادهما وارتباطهما الخارجى كذلك الكل الطبيعى ليس هو الهيولى والصورة فقط بل يوجد اتحاد وارتباط خارجى جوهرى مغاير لهما فى نفس الامر حتى يصح ان يقال كما قالوا ان الكل الطبيعى هو الهيولى والصورة والاتحاد الجوهرى وسيبحث هذا فى البحث الاتى مفصلا وعما قالوا خامسا من ان الكل مما يكون له اجزاء كثيرة وليس كالاكوام كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه الى اخره بان الكل الطبيعى يوجد فيه كما مر امر اخر سوى الاجزاء وهو الاتحاد والارتباط الخارجى الجوهرى وهذا لا يوجد فى صبرة الاحجار اصلا وانا اقول فى الجواب ان السداسى ليس ثلثة مرتين ولا اثنين ثلث مرات كما قال الفيلسوف بل ليس الوحدات الستة المتصلة بل هو نوع من الاعداد بالذات

[هامش: ماخوذة من نفس الامر]
[هامش: الماخوذ بين معا]
[هامش: هذه الملازمة ليست بحقة بل هى]
[هامش: يوجد فيهما]
[هامش: عما قالوا ثانيا]
[هامش: المتقاربة باى تقارب كان]

ن الوحدات المتقاربة تقاربا

حاصل من تقاربا بحيث يقوم الخمسة الاول مقام المادة والاخيرة مقام الصورة لان الوحدة
الاخيرة صورة العدد على ما بين في مقولة الكم فلما لم يمكن ان يكون الثلثة مادة والثلثة الاخرى
صورة قال الفيلسوف السداسي ليس ثلثة مرتين بل ستة مرة وكذلك قولنا في هجاء با يوجد ترتيب
مخصوص بحيث يقوم ب مقام المادة وا مقام الصورة لانه لو فسد هذا الترتيب لم يكن با بل يكون
اب ومثل هذا الترتيب لا يوجد في امثال الصبرة واقول ايضا ان السداسي ليس ثلثة وثلثة بوجه ما
لان ثلثة وثلثة نوع مغاير لنوع السداسي واحد النوعين لا يحمل على الاخر لانه مباين بالذات والماهية
عن الاخر وسمى المص هذا الطبع والماهية في ذلك المحل جوهرا وحكم على الاطلاق بانها في كل شئ هو هذا
الشئ مرة حيث قال جوهر كل شئ هو هذا الشئ مثلا جوهر هذه الستة ليس ثلثة مرتين او اثنين مرات
ثلث بل لو قلت مرة لانا الستة تكون ستة مرة ويجاب عما قالوا اخيرا ايضا بانه لو ارادوا كل ما يكون له اجزاء كثيرة
وليس كلا كالصبرة بل هو مغاير لاجزائه يوجد فيه سبب على ما قال المص في المتن الخامس عشر من ثامن
ما بعد الطبيعة بان مراده بل هو مغاير لكل فرد فرد من اجزائه لا لمجموع اجزائه المتحدة بالفعل على ما يدل
عليه كلماته الاخرى وعما استدلوا ايضا بان الهيولى والصورة المتحدتين بالفعل علة موجودة في (الخارج)
للكل الطبيعي الخارجي وكل ما هو علة موجودة لشئ موجود فهو مغاير له في الخارج بالوجود والذات
الى اخره بان الكبرى اي قولهم كل ما هو علة موجودة لشئ خارجي في الخارج فهو له مغاير في الخارج بالذات والوجود
انما تصدق في العلل الخارجة لا في العلل الداخلة التي تعلل بالذاتية والدخول لا في علل الذات
الداخلة فيها كما يكون الهيولى والصورة كذلك فانهما ليستا علتين خارجتين بل داخليتين لان العلية
بالذاتية والدخول عليه يجعل العلة نفسها مشاركا للمعلول في الوجود ولا شئ من المشاركين في الوجود
بمغاير لاخر فيه ولو كانت صادقة على الاطلاق لا مكن ان يثبت ان كل كل ممتاز عن اجزائه المتحدة في
الخارج لانه كما ان الاجزاء الذاتية للكل الطبيعي تكون علة للكل الذاتي كذلك اجزاء الكل العرضي
كالابيض والكمي تكون علة لكلها العرضي فلو كان كل علة موجودة في الخارج مغايرة في الخارج لمعلوله
الموجود في الخارج لوجب ان يقر الخصوم بان اجزاء الكل العرضي الموجودة في الخارج مغايرة لكلها
العرضي الموجود في الخارج وهم لا يقرون به بل بعدم مغايرتهما في الخارج وبان الهيولى والصورة
المتحادتين يمكن ان تلاحظا على وجهين احدهما في التكون وثانيهما بعد التكون بهذا المعنى تكونا اذا لوحظ كل منهما
ان ينفعل بالتعاكس علة لتحصيل الكل والثاني بعد التكون وهو بهذا المعنى يكون اذا لوحظ كل منهما
كالساكن عن العلية بالتعاكس فهما عين الكل او قل هي تكونان كلا والهيولى والصورة في التكون تكونان
علة الكل لا الهيولى والصورة بعده لكن كون الهيولى والصورة علة في التكون لا يجوز ان يفهم كان
الهيولى والصورة ماخوذتين بالاجتماع تعللان الكل كما اخذ الخصوم في دليلهم بهذا المعنى لكن
يقال انهما تعللان الكل لان كل واحد منهما تكون علة للاخر بالتعاكس وهذا يتعقل ظاهرا في تركيب العناصر
الاربعة فانها تكون علة المركب في التكوين وبعده تكون عين المركب وعما استدلوا بان المركب الطبيعي
والهيولى والصورة المتحادتين بالفعل يقال على كل منهما امور متضادة ومتناقضة الى اخره بانه لا يجب
ان تكون الاشياء التي يقال عليها امور متضادة او متناقضة متغايرة في الخارج دائما بل يكفي ان تتغاير
بمغايرة عقلية معتبرة او بمغايرة باعتبار التعقل والا لوجب ان يميز الكلي عن الجزئي في الخارج و
العدم عن الهيولى فيه والكل الكمي عن اجزائه والاضافة عن مبناه والشكل عن الكم والفعل عن الانفعال
لانه يمكن ان يفعل في هذه الامور قضايا متضادة او متناقضة كذا اجاب يوردوس واجاب الشيخ عنه بانه
لا يقال على المركب الطبيعي والاجزاء المتحادة بالفعل امور متضادة او متناقضة على الاطلاق لان التضادة

من مغاير الكل الطبيعي لاجزائه المتحدة بالفعل لدل على مغايرة الكل العرضي كالابيض الذي ليس كالصبرة لاجزائه في الخارج مع انه لم يقل به احد ح

في الخارج ح

بالوجود والذات الى اخره بان الكل الكبرى اي قولهم كل ما هو علة موجودة لشئ موجود فهو مغاير له في الخارج ح

والمناقضة

والمناقضة
يجب ان تقال على شئ واحد بعينه بحسب وجه واحد بعينه للتكلم والفهم فالمحمولات المذكورة
في الدليل المذكور لي المعلول والعلة والواحد والكثير وامثالها لا تصدق على الكل واجزائه المتحدة بوجه
واحد بل بوجوه متغايرة فان الاجزاء تكون ذوات قطع كثيرة والكل واحد تام والاجزاء تكون علة
والكل معلول بمعنى سبق ذكره وكذلك اجاب عما قالوا ان الكل منتهى لتكون الجوهري والاجزاء ليست
كذلك والكل موضوع الاعراض بلا واسطة والاجزاء ليست كذلك الى غير ذلك بان يقول القضايا
السوالب المذكورة ليست مسلمة على الاطلاق بل مع الفرق لانا لو تكلمنا بحسب الوجود وبالنظر الى الشئ
الموجود المدلول تكون المحمولات المذكورة صادقة على الاجزاء المتحدة ايضا ولو تكلمنا بحسب اختلاف وجه
الفهم والتكلم تصدق على الكل لا على الاجزاء لكن لا يحصل منه التغاير الخارجي على ما ادعوا نظيره
ان الاجزاء الماخوذة في الحد لا تحمل والمحدود تحمل لان الحيوان الناطق الماخوذين في الحد لا يضحك
والانسان المحدود يضحك لكن هذه الاجزاء لا تكون مغايرة للمحدود الا باختلاف وجه الفهم والتكلم
على ما يجيء في الكتاب الاول من الطبيعيات ولذلك اي لاختلاف وجه الفهم والتكلم لا نقول
ان الاجزاء مركبة من الكل بل نقول الكل مركب من الاجزاء المتحدة ولا نقول الاجزاء المتحدة تحصل من
الاجزاء المتحدة ولا نقول الاجزاء المتحدة تحصل من الاجزاء بل نقول الكل يحصل من الاجزاء كذلك
تقول صبرة الاحجار ولا يصح ان تقول الاحجار تحصل من الاحجار مع ان صبرة الاحجار ليست
الا عين الاحجار وعن الاخير بان جميع اجزاء المجموع من العرض موجودة بالفعل وليس بينها علاقة طبيعية
واجزاء الكل الطبيعي بعضها موجود بالقوة وبعضها بالفعل وبينها علاقة طبيعية بالتعاكس لا لان
الهيولى تظهر الصورة فقط كما ان القبيح يكشف الحسن بل لكونهما متضايفتان ايضا على ما يجيء في المتن
السادس والعشرين من سابع الطبيعيات وقال الاكثرون ان بين اجزاء الطبيعي يكون اتحاد وارتباط
ثاني جوهري وهذا الاتحاد لا يوجد في المجموع من العرض ولما ناسب ان نبين اتحادها فانبينه في بحث
البحث الثاني في بيان اتحاد الهيولى الاولى مع الصورة النوعية الجوهرية وفيه مقدمة وفصول ثلثة
المقدمة في اتحاد الهيولى مع الصورة الحاصل منه كل واحد بالذات اعلم ان فيه اختلافات كثيرة بين
المتاخرين سيما بين علماء هذا العصر فانهم تخاصموا انهما هل تتحدان بالذات وبلا واسطة او بواسطة وان كان
بواسطة فهل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة وان كانت مطلقة فهل هو شئ ممتاز عن الهيولى
والصورة او هو وجه ذاتي فقط للاتحاد ولو كانت وجه الاتحاد فهل هو واحد فقط وبسيط من طرف
الهيولى والصورة او كثير بان يكون من طرف الهيولى امر ومن طرف الصورة اخر وهذه الابحاث قد نشئت
من كثرة نزاعات المتاخرين والقدماء لم يذكروا الا بعضا منها على وجه الاختصار وسنفي فيما بيان
ما هو الحق في هذا المطلب **الفصل الاول في تعداد المذاهب المختلفة في اتحاد الهيولى مع الصورة مع ادلتها**
وتفتيش بعضها قد كان يزعم الاقاديميون ان النفس الانسانية تتحد بالجسم المائت بواسطة جسمية
على ما روى سقراط وافلاطون وجالينوس وبارديوس وتوما اقوناتس وبهذا ذهب بعضهم ان النفس
الناطقة جسما غير قابل للفساد متصلا بها بالطبع مركبا لها لا تفارق عنه اصلا وبواسطته تتحد مع
البدن الانساني الفاسد وذهب بعض اخر منهم الى انها تتحد مع البدن الانساني بواسطة روح جسماني
فذهب بعض اخر الى انها تتحد معه بواسطة نور هو جسم وقالوا ان البدن الفاسد بعيد من النفس
التي فاسد ازيد بعدا من هذه الوسائط والنفس الانسانية تتحد مع البدن كاتحاد المحرك مع المتحرك
والمحرك يليق ان يحرك الشئ البعيد منه بواسطة قريبة منه انتهى لكن لما كان النفس تتحد مع البدن كاتحاد
الصورة النوعية على ما بينا في الفصل الاول من البحث الرابع من كتابنا المعمول للاحوال الثلثة للنفس يستحيل ان

نحصل من الاحجار ح

ان تتحد معه بواسطة جسم لان الصورة تتحد مع مادتها بغير واسطة وقد ابطل ثوما اقوناس راى بعضهم
ايضا بوجوه ثلثة قوية فهو كذب فلا ينبغى ان نبحث عنه مفصلا فلنذكر المذاهب المذكورة فى المقدمة
ولنقل ان الراى الاول هو ما ذهب عزغوديوس واوخام وجبرائيل وقايتانوس وثوما اقوناس
والارفز وهو ان الهيولى الاولى والصورة الجوهرية تتحدان اتحادا جوهريا بالذات وبلا واسطة
بحيث لا يطلب لاتحادهما ذات منفصل عنهما لكن لما اورد عليهم انه اذا كان ذات الهيولى قبل المركب
وتبقى سالمة بعد فساده وكذلك ذات بعض الصورة مثل النفس الناطقة تبقى بعد فساد الكل وليست الاجزاء متحدة
بعد فساده مع بقاء ذاتهما يلزم ان يتحقق امر اخر سوى ذاتهما به يتحقق اتحادهما حين عدم الفساد لا قبل
الاتحاد ولا بعد الفساد اجابوا بانه يطلب لاتحادهما امر اخر ما خوذ معهما البتة سوى ذاتهما واختلفوا
فى تعيين هذا الامر فقال بعضهم مع عزغوديوس هو عدم انفصالهما واتصالهما المكانى وقال بعضهم
مع جبرائيل هو تقارب الهيولى مع الصورة ثم قال جبرائيل ان الاتحاد ليس الا حضور الطرفين فى معيتهما فى محل
واحد كان ذا وسما وقال اوخام هو تعلق الهيولى بالصورة وبالعكس واستدلوا بان الهيولى قوة والصورة
فعل والقوة والفعل يتحدان بالذات لا بواسطة على ما قال المصنف فى المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة
وثوما اقوناس فى كتابه فالهيولى والصورة تتحدان بالذات لا بواسطة بان الهيولى والصورة يميل كل
منهما الى الاخر بالذات لتتحدا وتركبا الكل الطبيعى وكل امرين يميل كل منهما الى الاخر بالذات ليتحدا ويركبا
ويركبان المعلول
فيفيدا لمعلولا فهما يتحدان بالذات بغير توسط امر منفصل عنهما اذا وجد العلة الموجودة فالهيولى
والصورة تتحدان بالذات من غير توسط ذات منفصل عنهما وتثبت الصغرى بانهما من حيث انهما جزان
ناقصان لا كاملان وكل ناقص لا كامل يميل بالذات الى ان يكمل ويتم ولما كانت الهيولى والصورة انما
تكملان فى الكل فيميل كل منهما الى الاخر بالذات ليتحدا ويركبا الكل الطبيعى انتهى قول هؤلاء وانا صابوا
اذا وجد العلة الموجدة
فيما قالوا ان الهيولى والصورة تتحدان بالذات لا بواسطة ذات منفصل عنهما اذا بين بوجه مستقيم
كما يجى لكن لم يصيبوا فيما قالوا ان اتحادهما ليس الا عدم انفصالهما واتصالهما المكانى وتقاربهما
المكانى او معيتهما فى مكان واحد او تعلق كل منهما بالاخر اما اولا فلان الاتصال والتقارب والمعية
والتعلق امور عرضية واتحاد الهيولى والصورة جوهرى واما ثانيا فلان هذه المذكورات توجد فى
امور كثيرة ليست بهيولى وصورة فلا تكون مختصة بهما واما ثالثا فلانه يلزم منه ظاهرا ان لا يكون
التكون والفساد الجوهرى الا الحركة المكانية لان التكون الجوهرى على مقتضى هذا الراى لا يطلب الا الاتصال
او التقارب والمعية وهذه كلها حركات مكانية فاتحادهما يقتضى امرا اخر مغايرا جدا لما قال هؤلاء ومنه علم
انهم لم يعرفوا كلام المصنف وثوما اقوناس على ما ينبغى والراى الثانى هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة مقولية
متكررة بينهما وبسبب هذه الاضافة تنال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة كذلك متحدة
مع الهيولى بالفعل لانهما قبل هذا الاتحاد لم تكونا كذلك والى هذا الراى ذهب سقوتوس على ما قال
باسوليوس وقابروس وماستريوس وبابريوس اتباعون له فيه وهذا الراى ايضا ليس بصحيح لانه لما
كان يحصل من اتحادهما امر جوهرى واحد بالذات لا يمكن ان يكون هو من مقولة الاضافة لان الاضافة
عرض والعرض لا يعين ولا يقوم امرا جوهريا واحدا بالذات ولان فعل الهيولى والصورة المتحدتين
قبل ظهور اضافة بينهما فاتحادهما يكون قبل الاضافة بينهما لا عينها والراى الثالث هو الذى ذهب
اليه سوارس فى مواضع كثيرة من كتبه وثوما اقوناس فى بعض مواضع من كتبه مغايرا لما مر فى بيان الراى
الاول وهرتا دوس وعدد يوس وفونسيكا ... روبا ولوس ارستوس واوديسوس وبانهوس واباناس
وبفرانقوس وهو ان اتحاد الهيولى والصورة هو ارتباط ذاتى جوهرى لاحق عليهما ومغاير لهما بالذات

1 اذا وجد العلة الموجدة م
2 اذا وجد العلة الموجدة
3 ويركبان الكل الطبيعى اذا وجد العلة الموجدة م

وهو وجه جوهرى ممتاز عن الاجزاء المتحدة بالفعل بالذات واستدلوا عليه اولا بالدليل النقلى وهو
ما اخذوه من المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال الكل ما يكون له اجزاء كثيرة وليس مثل
الصبرة بل يكون الكل امرا اخر سوى الاجزاء فان هذا القول يدل دلالة صريحة على ان الكل الذى ليس
كالصبرة يكون مغايرا للاجزاء وظاهر انه ما به يحصل المغايرة بينهما ليس الا الارتباط والوجه الاتحاد
الجوهرى على ما ادعينا ويؤيد هذا ان المصنف يوضحه بايراد نظير اظهر عندنا حيث قال لان فى بعض
الاجسام يكون التماس سبب الاتحاد وفى بعضها يكون اللزوقة او حال اخرى مكان ان فى الاجسام التى تجتمع
من الاجزاء اذا تداخل بعضها مع بعض فلا يكون التماس والتداخل سببا لحصول مركب واحد وان بعضها يكون
واحدا وان بعضها يكون باللزوقة والعزائية وبعضها بحال اخرى كالعقد والقيد والربط كذلك فى اتحاد
الهيولى والصورة يجب ان يوجد سبب به يحصل اتحادهما وهذا السبب ليس الا الربط الموجود والوجه الجوهرى
وثانيا بالعقلى وهو ان الهيولى والصورة وان كان لهما استعداد لان تتحدا حتى تفعلا الكل الطبيعى
لكن الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشئ منهما والا لما انفصلتا لكنهما تنفصلان فان الهيولى تفارق عن
هذه الصورة وتلك الصورة مع بقائها سالمة ~~وكذلك النفس الناطقة التى هى صورة الانسان تفارق~~
~~عن البدن مع بقائها سالمة~~ فلان تكونا متحدتين بالفعل يجب ان يلحق بهما شئ حتى تتحدا بسببه بالفعل لان
ما يكون ذاته مستعدا لان يخرج من القوة الى الفعل لا يمكن ان يخرج اليه بدون ان يلحق به امر يخرجه الى الفعل
والا لبقى على ما كان اولا اعنى بالقوة وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوجه الجوهرى المذكور
وثالثا بان الهيولى والصورة كانتا لم يصدق عليهما انهما متحدتان ثم صدق وكل ما كان كذلك فهو
في الخارج
لا يكون الا بسبب امر متجدد موجود غير حاصل قبل بل بعد فالهيولى والصورة لا يصدق عليهما انهما متحدتان
الا بسبب ~~تغير ذاتى~~ غير حاصل قبل بل بعد ولما لم يكن هذا المتجدد ذات الهيولى والصورة فلا بد
الاتحاد
ان تكون امرا اخر يحصل به ذلك وهو ليس الا الارتباط الجوهرى توضيحه ان الهيولى والصورة المتحدتين الان
لم تكونا قبل كذلك وقد لا تكونان بعد كذلك بل تبقى كل واحد منهما بذاتهما ففى اتحادهما وتكون الكل يحصل
امر جوهرى سواهما وهو لا يمكن ان يكون الا الارتباط والوجه الجوهرى فيجب ان يوجد فى الكل الطبيعى
ورابعا بان بين الهيولى والصورة اذا اتحدتا يحدث اضافة خارجية جديدة ولا يمكن ان يحدث بين طرفين
اضافة خارجية جديدة الا ان يحصل تبدل ما اما فى كل منهما او لا اقل فى واحد منهما بحسب امر موجود هو مبنى
هذه الاضافة على ما برهن عليه الفيلسوف فى المتن الثامن والتاسع من ثامن السماع الطبيعى فبين الهيولى
والصورة اذا اتحدتا يحدث تبدل ما اما فى كل منهما او لا اقل فى واحد منهما بحسب امر موجود هو مبنى هذه
الاضافة الخارجية الجديدة وهذا المبنى ليس بهيولى ولا صورة فهو الارتباط والوجه الجوهرى

الفصل الثانى فى ابطال البحث المذكور بجميع اقسامه اعلم ان العلماء الذاهبين الى الراى الثالث وان سعوا
خارجى
كثيرا ان يثبتوا الارتباط المتوسط المذكور والوجه الجوهرى الذى هو امر موجود مغاير بالذات لماهية
الهيولى والصورة فى نفس الامر لكن لم يقدر ان يبينه احد منهم معينا على ما شهد عليه دوبوس منهم وهذا
الراى باطل لان هذا الربط الموجود والوجه الجوهرى المتوسط بين الهيولى والصورة اما جوهر او عرض
لا يجوز ان يكون جوهرا لانه ح يلزم ان يكون الكل مركبا من ثلثة جواهر وهو ليس كذلك على ما بين
فى موضعه ولان هذا الجوهر اما يصور او يصورا ويتصور ويصورا ولا يكون كذلك فان كان يصور
الطبيعى
يكون هيولى فح يكون هيوليان مصورتان من صورة واحدة وهو مستحيل وان كان الثانى فيكون
صورتان جوهريتان فى المركب الطبيعى مصورتان الهيولى واحدة وهو امر مخالف للواقع وان كان الثالث
يلزم التناقض لانه يلزم ان يكون شئ واحد بالعدد بالقوة وبالفعل معا وهيولى وصورة معا وان كان

يوجد فيه نسب م

فى الخارج م

امر متجدد موجود فى الخارج م

العقل و م

الرابع يلزم ان يكون عبثا عاطلا ولا يجوز ان يكون عرضا لان هذا المتوسط على تقدير وجوده
يجب ان يقوم بالاجزاء من غير توسط امر ولا شئ من الاعراض بقايم بالاجزاء من غير توسط امر ولانه
لو كان عرضا لا تحدت الهيولى والصورة بامر عرضى فيلزم ان لا يكون الكل الطبيعي موجودا واحدا بالذات
بل بالعرض ولم يقل به احد هذا واعلم ان رويوس القائل بهذا الراى الثالث قال بعد ما اعترف بانه لم يقدر
احد ان يبين هذا الارتباط المتوسط الجوهري على وجه التعيين ان هذا الارتباط الجوهري هو حلول الصورة
الجوهرية فى الهيولى بالتصوير اياها لانه كما ان الصورة العرضية تتحد مع المعروض بالحلول العرضي بالفعل
فيه بحيث لا يكون اتحاده العرضي مع الموضوع شيئا الا وجه حلوله فيه بالفعل ولا يمكن ان يتصور
امر اخر سواه كذلك الصورة الجوهرية تتحد مع الهيولى بالحلول الجوهري فيها وهذا الحلول الجوهري
يسمى اتحادا من حيث يتصل الصورة مع الهيولى وتصويرا من حيث يكون به صفة الهيولى وتصور الهيولى لا بسببه
وفعليا من حيث يخرج قوة الهيولى الى الفعل انتهى وهذا لم تظهر امر مكتوما الا انه لو لم يكن هذا الارتباط
والوجه الموجود الجوهري والقيام الذاتي شيئا الا الحلول الجوهري للصورة فى الهيولى والتصوير المذكور
فاى حاجة الى ذكر هذه الكلمات اى الارتباط والوجه الجوهري والقيام بالحلول الموجود الممتاز عن الهيولى
والصورة وهذا ليس الا بيان امر ظاهر بالخفيات فان كون الصورة فى الهيولى امر ظاهر وكذلك كونها
مصورة لها اما الارتباط والوجه الجوهري والقيام الموجود فكلمات لا تستعمل فى اتحاد الشيئين الا مجازا
بل لو قلنا ان الهيولى والصورة متحدتان بالفعل يكون اظهر من الاداء بالكلمات السابقة فاذا قلنا
الهيولى والصورة متحدتان بالفعل نفهم من هذا القول امورا ثلثة الاول الهيولى والصورة والثانى
هو انهما لم تؤخذا ههنا بحسب الذات والاطلاق ولا من حيث انهما ستتحدان بل من حيث انهما صارتا
معا بالفعل والثالث هو ما يفهم منه ايضا ان معيتهما واتحادهما ليس على الاطلاق بل بالجوهرية
ومن قبيل اتحاد القوة والفعل لانا اذا قلنا ان الهيولى تدل بها على القوة الجوهرية وهذا المعنى
يفهم جميع الطبيعيين وحين قلنا والصورة تدل بها على الفعل الجوهري وهذا المعنى يفهمونه
والقوة والفعل الجوهريان يتحدان بالجوهرية ومنهما يحصل واحد بالذات بلا ريب ثم ان كان الوجه
الجوهري والارتباط الجوهري هو الحلول او تصوير الصورة للهيولى لا يصح ان يحكم بانه ممتاز
عن الصورة لان تصوير الصورة ليس الا ظهورها فى الهيولى وسرايتها الفعلية فيها وليس ظهور
شئ وسرايته الفعلية ذاتا ممتازا عنه بل هو هذا الشئ مأخوذا بوجه اخر مغايرا للوجه الاول ثم اقول ان الفاظ
الربط واللزوقة والغرائية وامثالها تدل فى نفس الامر على طبيعة مخالفة للاشياء المتحدة وليس فى اتحاد
الهيولى والصورة امر كذلك واذا عرف هذا فلنرجع الى ما نظن انه حق فنقول ان الهيولى الاولى
والصورة الجوهرية لا تتحدان بواسطة داخلية مغايرة لهما اصلا بل تتحدان بالذات وبلا واسطة داخلية
لانهما تحتاجان بايجاد الفاعل الى الوجود ومع تكون تلك الاجزاء المتحدة بالفعل هو الكل الطبيعي ثم يعرض
لها اضافة الاتحاد واما بيان هذه كلها اما عدم اتحاد الهيولى والصورة بلا واسطة داخلية بل بانفسهما
فمعلوم مما ذكرنا انفا وايضا ان الصورة لا تبدع من خارج الهيولى مثلا بان تكون موجودة اولا ثم تقترب
منها فانضمت ولصقت بها بل تخرج من قوة الهيولى وتخلق فيها بحسب استعدادها كما قال المصنف فى المتن
السادس والعشرين من الكتاب الثانى للنفس ان فعل كل شئ فيما يوجد بالقوة يكون مستعدا بالطبع لان تكون
ومن هنا يلزم ان لا يكون اتحاد الصورة بالهيولى شيئا الا خروجها من قوة الهيولى حتى لا تنفصل عنها
بانفصالها فتصور واسطة بين الهيولى والصورة تتحدان بها امر خارج عن دائرة الصدق
ولان نصل الى حقيقة الحال ينبغى ان نتفكر ترتيب التكوين بان نلاحظ ان الهيولى تسكن اولا تحت صورة ما مع

الاستعداد

الاستعداد الى صورة اخرى ثم الفاعل يجعلها مستعدة الى صورة معينة مناسبة لصورتها الاولى فيوجد
فيها من قوة تلك الصورة ويوحدها معها والا لما اتحدتا اصلا فهذا الاتحاد المجعول يكون من الفاعل
ولكن بلا لاحظ من طرفى الهيولى والصورة الملاحظة الاول يكون اذا ابتدأتا ان تتحدا وتفعلا عليهما بالتعاكس
وح تسمى الاجزاء متحدة فى حال التكون وكذلك الاتحاد يكون فى حال التكون والثانى يكون اذا اتحدتا
بالفعل وفرغتا عن التعاليل بالتعاكس كانهما قد سكنتا متحدتين وح تسمى الاجزاء قد كانت متحدة بالفعل ويكون
الاتحاد ايضا بالفعل وهذان الاتحادان جوهريان فى نفس الامر ويقال الاجزاء متحدة بالجوهرية
لانه يتحد الجوهران اى الهيولى والصورة او القوة والفصل والثالث هو اضافة الاتحاد الحاصلة بين الهيولى
والصورة المتحدتين لانهما لم تكونا اولا متحدتين ثم صارتا واذا عرفت هذا نعرف كيف يتحد الهيولى و
الصورة بلا توسط امر داخلى بل بانفسهما وكيف تتحدان من الفاعل بالجعل والايجاد وباى وجه حصل
بينهما اضافة الاتحاد وهذا هو مذهب المصنف ايضا وهذا هو مراده من المتن الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة
الذى ذكره فانه لما كان يعلم الهيولى والصورة بالنظر الى ذاتيهما قبل ذلك المتن شرع ان يعلم فيه اتحادهما
على رايه وفتش فيه السبب فى ان اجزاء الحد مع انها كثيرة فانها الهيولى والصورة او الجنس والفصل
وفى ان اجزاء العدد تكون واحدة بالذات ويصنع فيه امورا ثلثة يصنع وجه الاشكال ويجيب عنه
على راى افلاطون ويرده لقصوره ثم يجيب عن الاشكال برايه المختص ووجه الاشكال هو ان كل ما
يكون له اجزاء كثيرة وليس كالصبرة بل هذا الكل امر مغاير للاجزاء يوجد سبب لاتحادها ويجيب
بان السبب فى بعض الاجسام المشتملة على الاجزاء تماسها وفى بعضها هو اللزوقة والغرائية او حالة اخرى
ثم يصنع الصغرى قائلا لكن الحد ليس واحدا كالصبرة بالارتباط للاجزاء كغيرها المركب بل هو واحد
بسبب انه للواحد لانه حد لماهية واحدة ودال على شئ واحد ثم يصرح بالنتيجة ويقول فما الذى يجعل
الانسان واحدا فلم جعل واحدا وليس لحيوان وذو القدمين كثيرا وهذا السؤال على مقتضى العقل
ثم بعد رد جواب افلاطون عن هذا السؤال اللذين لا يلزم ذكرهما ههنا يجيب بنفسه بانا لو وضعنا
احد جزئى الحد الهيولى والقوة والثانى الصورة والفعل وقد بين هذا الوضع اولا لا يرد السؤال
بانه كيف حصل منهما امر واحد بالذات قال لانه حين نقول هذه هيولى وتلك صورة وهذه قوة وذلك
فعل لا يرى فيه بعد اشتباه ليسال لانه يحصل من الهيولى والصورة والقوة والفعل واحد بالذات
فى الحال ويبين جوابه بانه لو كان تعريف لفظ اللباس هو النحاس المدور كان لفظ اللباس حدا على هذا
التعريف لان المعنى الذى يدل عليه اللفظ تعريف فلو سئل احد من اى سبب صار هذا التعريف اى
النحاس المدور وكذلك هذا المعرف اى اللباس واحدا لم يبال امر مشكل لان النحاس كالمادة والمدور
كالصورة ولا يطلب لهذا الشئ سبب اخر ذاتى وهكذا فيما نحن فيه لا يطلب سبب اخر داخلى به صار اجزاء المعرف
والمعرف واحدة الا ان المادة والقوة امر والصورة والفعل امر وهذه عين عبارته لان هذا الاشياء عين ما لو كان
تعريف اللباس هو النحاس المدور لان هذا اللفظ دال على هذا المعنى فما يطلب هو السبب لكون النحاس
والمدور واحدا الا فلا يرى بعد اشتباه لان احدهما مادة والاخر صورة واورد فى القول السابع
والثامن والتاسع من ثامن النفس نظائر مشابهة لهذا كالشمع والمدور والمقدوم وقوة القطع والعين
والبصر لكن لما كان لاحد ان يقول حيث ان الهيولى والصورة او القوة والفعل يتحدان بالذات لكن ما
الشئ الذى يجعلهما واحدا بالايجاد اجاب عنه الفيلسوف بانه هو الفاعل والمكون الذى يخرج القوة
المذكورة الى الفعل قال فما يكون علة الا ان يكون الشئ الذى كان بالقوة لان يصير بالفعل كل ما يوجد فيه
ايكون ما عدا الشئ الذى يكونهما علة لانه ليس لشئ اخر علة لان يكون الشئ الذى كان كرة بالقوة ان يصير

الذي كان منه وجود كل واحد منهما انتهى ما قال المصنف

كرة بالفعل بل هذا كان كرة بالقوة لان يصير كرة بالفعل بل هو كان ~~هذا الشي الذي كان موجودا مع كل~~
~~واحد منهما~~ وقال ثوما اقوناس مطابقا لما بينا ان كان النفس يتحد بالبدن كالصورة كما بينا يمتنع ان
تتحد معه بواسطة جسم اخر لانه انما يقال شي واحد اذا كان موجودا والصورة يفعل الشي بذاتها ان يكون
بالفعل لانها فعل بذاتها ولا يعطي ان يكون بواسطة وبهذا يكون اتحاد الشي المركب من الهيولى والصورة بهذه
الصورة التي تتحد بذاتها مع الهيولى من حيث انها فعلها وليس شي موحدا الا الفاعل الذي جعل الهيولى
ان يكون بالفعل كما يقال في ما بعد الطبيعة ومما حققناه هذا يندفع الاستفسار المذكور في المقدمة
بان الواسطة التي بها يتحد الهيولى والصورة هل هي جوهرية او عرضية مطلقة او مضافة لانه اذا لم يكن
بينهما مثل هذه الواسطة يكون الاستفسار المذكور غير معقول الا ان يكون للاضافة العارضة للاجزاء المتحدة بالفعل
وكذلك يندفع الاستفسار بانه هل يقع بين الهيولى والصورة اتحاد واحد وبسيط فقط او كثير لانا قد قلنا
انه يوجد بينهما اتحاد واحد وبسيط فقط وهذا يمكن ان يبين من طبيعة الاتحاد لان الاتحاد يكون
بمقتضى طبعه بين الطرفين الذين يوحدهما فيكون واحدا فقط بينهما ثم اذا كان الاتحاد الواقع بين
العناصر الاربعة المختلطة الممتزجة الحاصل منها المركب واحدا فقط لا ينبغي ان يشتبه في ان الهيولى والصورة
والقوة والفعل يتحدان باتحاد فقط ايضا **الفصل الثالث في الجواب عن الادلة الموردة للاراء المذكورة في الفصل الاول**
ولما كان الرأي الاول ابين بانا صحيحا يكون حقا ويتحد مع رأينا كما اشرنا اليه سابقا كان نعيناه المأخوذ
من المص وثوما اقوناس مبني لرأينا ايضا من ان الهيولى قوة والصورة فعل والقوة والفعل يتحدان اتحادا داخليا
بالذات لا بواسطة واما ايجادا فمن الفاعل الذي يخرج الهيولى من القوة الى الفعل ومن ثمة قال ابن رشد القرطبي
في شرح المتن الخامس عشر وسبب هذا الاتحاد بان ينتقل الذي هو بالقوة حتى يكون بالفعل من الفاعل يعني
من المخرج اياها من القوة الى الفعل ~~فههنا امر يكون اولا في القوة ثم ينتقل من القوة الى الفعل~~ لا ان انتقالها
لا يعطيها كثرة بل كمالا في الوجود وكذلك يتجه ما ذكرنا الدليل المذكور هناك للامرين الذين يكون كل واحد
منهما مائلا الى الاخر بالذات ليتحدا فيجعلا امرا ثالثا فانهما لا يحتاجان الى متوسط لانه يجمعهما انما يحتاج
كل منهما الى ما يستعد الى الاخر ويوافق بينهما واما الرأي الثاني الذي هو ان اتحاد الهيولى والصورة اضافة
فقط منكرة بينهما بها يقال الهيولى متحدة مع الصورة بالفعل والصورة متحدة بالهيولى كذلك بالفعل فقد
بينا ان مثل هذه الاضافة تكون تابعة للاتحاد الجوهري للهيولى والصورة ويجاب عن ادلة الرأي
الثالث المأخوذ من المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة بانه لا يثبت ما نحاولونه عندما ادعوه لانه انما
ليس الا تقرير السؤال المذكور وهو انه يقع في بعض الاجسام التي يوجد فيه امر اخر سوى الاجزاء كالتماس
والتلزيق والغرائية يكون موحدا لها لكن مثل هذا الامر لا يوجد في اتحاد الهيولى والصورة كما اجاب
فيه المص وبيانه في الفصل السابق وبان المص يقول الكلات التي ليست كالصبرة يوجد فيها تكون مغايرة
للاجزاء لانه يوجد فيها اما ترتيب كما في الكل الصناعي او وضع كما في الكل التام او اتحاد جوهري كما في الكل
الطبيعي ولا يجب ان يكون الارتباط المذكور والوجه الجوهري من قوله اذا لم يكن الكل مثل الصبرة بل يكون هذا
الكل امرا اخر سوى الاجزاء لانه يمكن ان يحصل منه ايضا مثل هذا الارتباط والوجه الجوهري في الكل التام
والكل الصناعي لان هذين الكلين ليسا كالصبرة وعن الثاني بان اصحاب هذا الرأي قد اخطأوا فيما زعموا
ان الهيولى والصورة تتفارقان ويوجد كل منهما منفردا عن الاخر مع الاستعداد لان يتحدا ثم يتصلان ويتحدان
فان هذا بعيد عن الصدق جدا لان احديهما يخرج من بطن الاخرى كما بيناه سابقا وبان ما قالوا ان الاتحاد
بالفعل ليس ذاتيا للشي منهما كذب محال كونه سلبا كليا لان الاتحاد بالفعل يكون ذاتيا لكل هيولى اولى لانه
لا يمكن ان يوجد بدون الاتحاد بالفعل بصورة ما والا لكانت بالفعل بلا فعل وهو مشتمل على التناقض

على نقل ثوما اقوناس عن ابن رشد القرطبي نعم اتحادها بالفعل بصورة معينة ليس بضروري لوجودها
وكذلك الاتحاد بالفعل يكون ضروريا لكل صورة موجودة ما عدا النفس الناطقة فان كل واحدة
منها انما توجد في الهيولى ولئن سلمنا المقدمة المذكورة اعني ان الاتحاد بالفعل ليس ذاتيا لشي منهما
من حيث انه يمكن ان يؤخذ صورة الفرس مثلا بلا هذه الهيولى وهذه الهيولى يمكن ان تتجرد من هذه
الصورة وتوجد متحدة الاخرى ومن حيث ان صورة الانسان اعني نفسه الناطقة توجد مفارقة عن كل
هيولى نبطل الانتاج اعني ما قالوا فلان تكونا متحدتين بالفعل يجب ان يلحق بهما شي حتى تتحدا بسببه
وما يجب ان يلحق بهما ليس الا الارتباط والوجه الجوهري بانه يلحق فاخارجيا من ايجاد الفاعل الذي
يوجد الان ولم يكن قبل ويلحق طوقا داخليا تعالل كل منهما كفعلية الصورة وتصويرها الهيولى وامساك
الهيولى وحفظها للصورة و يلحق الاتحاد الجوهري الذي هو الفعل والقوة والاجزاء تسمى الان
من هذه كلها متحدة ولا تسمى قبل ولا بعد واما يلحق ليس شيئا ممتازا عن الاجزاء المتحدة بالفعل بالذات
فان قلنا الهيولى اذا كانت متحدة مع الصورة تكون على وجه مغاير لم تكن قبل كذلك ولا بعده كذلك
الصورة فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما قلت المقدمة الاولى مسلمة واقول ان ردت
بقولك فاذا اتحدتا تطلبان امرا موجودا سوى ذاتيهما تطلبان ذاتا ممتازا بالذات عنهما فالملازمة
مردودة وان ردت تطلبان ذاتا موجودا تكونان به الان بالجوهرية لم تكونا كذلك قبل ولا بعد فسلم
لانهما اذا اتحدتا تكونان مركبا طبيعيا واذا لم تتحدا لا تكونان كذلك وعن الثالث انه في اتحاد الهيولى
والصورة يقع ~~تغير ذاتي~~ لكن لا واحد بل كثير يقع اولا فعل الفاعل وتوحيده الذي يكون الان ولم يكن
قبل ثم يكون الاستعدادات المتقدمة المقربة للهيولى الى الفعل ثم تعالل الهيولى والصورة ثم يكون اتحادهما
في حال تكونهما وبعده وبهذه التبدلات الموجودة تكون الاجزاء متحدة وتكون عين الكل الطبيعي لا قبل
ولا بعد ومما مر يحصل الجواب عن الدليل الرابع ايضا فان الاضافة الموجودة الجديدة عين اتحادهما
بل اسا ان التبدلات الحادثة ليست بممتازة عنهما بالذات على ما عرفت واذا اطنبنا الكلام لدفع الباطل
وتحقيق فلنرجع الى شرح كلام المص **المتن الثامن عشر قال المص** واما ان كان كاللامنقسم فلا يوجد
كم ولا كيف ولا يكون الموجود غير متناه كما قال مليسوس ولا متناهيا كما قال بارمنيدس لان غير
المنقسم حد لا محدود **اقول** كان المص يرد رأي الزاعمين ان الموجودات واحد بمعنى انها اما واحدة
كالمتصل او كاللامنقسم او كالتعريف ثم برهن في المتن السادس عشر على انها ليست واحدة كالمتصل
ووضع في المتن السابع عشر السؤال المذكور ويبرهن الان على انها ليست كاللامنقسم بوجهين احدهما
على الاطلاق والثاني بالنظر الى القائل بتقرير الاول هو انه لو كان الموجودات واحدة لا يوجد كم ولا
كيف في نفس الامر والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان الكم ممتد واللامنقسم ليس
بممتد فلو كان جميع الموجودات كاللامنقسم يلزم ان لا يوجد امر ممتد فلا يوجد كم وكذلك لا يوجد
كيف لان وجود الكيف تابع لوجود الكم كما بين في المقولات وكلما لا يوجد المتبوع لا يوجد التابع
والثاني بين من الاثبات والاول بان يقال لو لم يكن الواحد المذكور كما لا يكون غير متناه كما قال مليسوس
ولا متناهيا كما قال بارمنيدس وعدم كون غير المنقسم غير متناه وضعه المص كالبديهي ولذا لم يبين
الملازمة بالنظر اليه وبينها بالنظر الى الشق الثاني بقوله لان غير المنقسم نهاية لا متناه **المتن التاسع
عشر قال المص** واما ان كان جميع الموجودات واحدا بالحد كاللباس والثوب والجيد فيلزم ان يقولوا
قول هرقليطس لانه يكون الخير والشر واحدا والاخير وغير الخير واحدا والانسان والفرس كذلك
ولا يكون الكلام ح بكون الموجودات واحدة بل لانه لا تكون اصلا ويكون الكيف والكم واحدا **اقول**

بالفعل

بان ما قال المص
امر متحد دخوص

فيكون الخير والرهبر واحدا

يبطل هنها الشق الثالث من الشقوق اعنى كون جميع الموجودات واحدا بالحد والماهية ~~فيبينا ولا المراد بهذه الوحدة~~ ثم ردها فقال لا يمكن ان يصدق ان يكون ~~جميع الموجودات واحدا بالحد والماهية~~ كما يكون اللباء الردى والجيد واحدا بالماهية فان كون احدهما رديا والاخر جيدا امر عرضى لانهما متفقان بالماهية مختلفان بالعرض كالانسان الاسود والابيض فكانه قال لو كان الموجودات واحدا بالذات مغايرة بالعرض فقط يلزمهما ان يقولا قول هراقلتوس فانه على ما نقل عنه المص فى الكتاب الاول والرابع مما بعد الطبيعة كان يقول كون شئ نفسه ليس ازيد من مقابله حتى ان الانسان مثلا لا يكون انسانا ازيد من ان يكون فرسا او حجرا مما كان يقول كذلك لانه كان يعتقد ان الموجودات واحدا بهذا المعنى كان الشر والخير ~~واحد ولي~~ واللاخير والخير واحدة وكان الضدان والمتناقضان واحدة بالماهية فيكون الخير واللاخير واحدا وكذا الانسان والفرس كذلك تصويره ان الموجودات باسرها واحدة بالحد والماهية على رايهما وجميع امور تكون واحدة بالحد والماهية تكون بحيث يحمل احدها على كل ما يحمل عليه الاخر فما يحمل على الخير يحمل على الشر الى غير ذلك بل ما يصدق على الموجود على اللاموجود فح تثبت ان الموجودات ليس بموجودات ويلزم هذا الشق مستحيلات خمسة على ما قال ابن رشد الاول ان يكون الضدان واحدا مثل ان يكون الخير والشر واحدا والثانى ان يكون المتناقضان واحدا كالخير واللاخير والثالث ان يكون الانواع المتباينة بالماهية واحدة كالانسان والفرس والرابع ان يكون الموجودات ليس بموجودة لانه على هذا الشق يكون المتناقضان واحدا والخامس ان يكون المختلفات بالجنس واحدا كالكم والكيف ولما كان جميع الشقوق باطلة مستحيلة لم يصح ان يقال ان جميع الموجودات واحد بوجه من الوجوه **المتن العشرون قال المص** قد كان المتاخرون يخافون كالقدماء ان لا يلزم عليهم ان يكون شئ واحدا وكثيرا معا ولهذا كان رفع بعضهم كلقوفرون لفظة استين لى يوجد واست وكان بعض اخر بدل العبارة لان الانسان ليس يوجد ابيض بل يبيض ولا يوجد ماشيا بل يمشى لئلا يجعلوا موردين لفظة استين لى يوجد واست ان يكون الواحد كثيرا **اقول** بين فى هذا القول ان بعض المتاخرين كالقدماء قد كانوا يخافون فى استعمال الموجود وسبب خوفهم هو ان لا يلزم عليهم الاعتراف بكون شئ واحد كثيرا لانهم لما كانوا يعتقدون مثلا ان سقراط يوجد جوهرا يوجد حكيما يوجد اصلع يوجد افطس اى است جوهر است حكيم است اصلع است افطس يحذرون ان لا يجعلوا امرا واحدا كثيرا باثبات هذه الامور الكثيرة عليه فلئلا يقعوا فى هذا الامر الباطل وجدوا وجهين للخلاص منه بعضهم مثل لقوفرون رفع عن القضية لفظة استين لى يوجد واست ظنا انه هو سبب الكثرة ولهذا لم يجوزوا ان يقال سقراط يوجد جوهرا يوجد حكيما يوجد اقرع يوجد افطس يوجد ابيض كانهم بهذا الوجه كانوا يجتنبوا ان لا يكون شئ واحد كثيرا وبعضهم زعموا ان المحمول الواحد مع رابطة يوجد يكون سبب الكثرة ولهذا كانوا لم يقولوا الانسان يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما بل كانوا يقولون الانسان يبيض سقراط يتفلسف ولم يقولوا الانسان يوجد ماشيا بل يمشى لئلا يجعلوا موردين وضافتين هذه الرابطة لى يوجد ان يكون امرا واحدا كثيرة ~~امرا واحدا~~ وهذا التفلسف امر غريب كان كون شئ واحدا وكثيرا فى نفس الامر يتوقف على عدم تلفظ هذه الرابطة وتلفظها مع ان الامر ليس كذلك فان الخبر يكون واحدا وكثيرا بكونه كذا فى نفس الامر لا بالتعبيرات واعلم ان مراده من القدماء الخائفين فى استعمال لفظة استين هو ملسوس وبارمنيدس ومن تبعهما ومن المتاخرين لقوفرون على ما صرح باسمه وافلاطون وسقراط لانه كثيرا ما يذكر اياهما ومن تبعهما وان قلت ما وجه خوف القدماء فى استعمال لفظة استين قلت وجه خوفهم وان كانوا يقولون ان جميع الموجودات واحد لكنهم كانوا

مجوزين

نـ وسيلان دائم فلو كان جميع الموجودات واحدا

نـ على اى شئ

نـ لماهيته القسم

بلغ

مجوزين من الحس وصدق الكثرة ان يقولوا بالكثرة ولهذا وضع پارمنيدس الحرارة والبرودة فى عداد المبادى على ما قال المص فى المتن الحادى والاربعين من هذا الكتاب وفى الفصل الرابع من اولى ما بعد الطبيعة **المتن الحادى والعشرون قال المص** كانهم ظنوا ان الواحد والموجود يقالان بوجه واحد لكن الموجودات تكون كثيرة اما بالحد كما يتغاير ماهية الابيض وماهية الموسيقى لكن شيئا واحدا يكون كلاهما او الواحد بالتقسيم كالكل والاجزاء لكن قد كانوا يشكون ههنا ويعترفون على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا كانه لا يمكن ان يكون شئ واحد واحدا وكثيرا لكنه لا يتقابلان لان الواحد يكون بالقوة وبالفعل بما ذكرنا الى ههنا بين انه يستحيل ان يكون جميع الموجودات واحدة **اقول** يريد ان يبين ههنا ان خوف الفلاسفة وتحذرهم المذكور الخوف وحذر وتحرزهم لا ينبغى ان يخاف ويحذر ويحترز عنه بوجه ما لانه ليس ببعيد ان يكون شئ واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه والاعتبارات لانه لا تناقض ولا تقابل بينهما اصلا وذكر فى هذا القول امورا ثلثة بين ولا اصل خطائهم ومبناه ويذكر ثانيا تلك الفروقات ثلثة بها يمكن ان يكون شئ واحدا وكثيرا ويعرض اليهم ثالثا فيقول انهم وقعوا فى هذا الخوف والحذر لانهم ظنوا ان الواحد والموجود يقالان بوجه واحد لكنهما يقالان بوجوه كثيرة كما مر ثم يضع الفرق الاول ويقول لكن الموجودات تكون كثيرة اما بالحد كما يتغاير ماهية الابيض وماهية الموسيقى لكن شيئا واحدا يكون كلاهما فيكون كثيرا وهذا هو ان الواحد اما واحد بالحد والماهية واما واحد بالموضوع وح يكون الاشياء كثيرة اما بالمعنى وبالموضوع مثلا ماهية الابيض وحدة معنى وماهية الموسيقى وحدة معنى اخر وكلاهما متحدان بالموضوع اى موضوعهما واحد اذا اتصف بهما ذات واحدة اى سقراط مثلا واذا سلم هذا التقسيم فلا مانع من ان يكون شئ واحد بعينه واحدا وكثيرا فان سقراط يوجد ابيض سقراط يوجد حكيما سقراط يوجد اصلع الى غير ذلك يدل به ان هذه الاحوال متحدة بالموضوع اى موضوعها واحد وكثيرة بالمعنى والماهية والى هذه النتيجة اشار المص حين قال فالواحد كثير ~~واحد~~ ثم وضع التقسيم الثانى وقال او بالتقسيم كما ان الكل والاجزاء كذلك فان كل كل كالبيت والسفينة وامثالهما واحد بحسب نفسه كثير بحسب اجزائه ثم وضع التقسيم الثالث وقال لان الواحد يكون بالقوة وبالفعل وهذا التقسيم اوسع من التقسيمين الاولين وعلى هذا القول المركب من العناصر واحد بالفعل كثير بالقوة لانه يشتمل على الاجزاء التى هى العناصر كالشجر فانه واحد بالفعل كثير بالقوة لان المتصل يمكن ان ينقسم الى الكثير فاذا كان شئ بعينه واحدا وكثيرا بحسب اختلاف الوجوه فوقوعهم فى الخوف ليس الا من عدم علمهم لامثال ما قلنا ولذلك كانوا يعترفون على الاطلاق ان الواحد يكون كثيرا والى هذا اشار المص بقوله لكن قد كانوا يشكون ههنا ويعترفون ان الواحد يكون كثيرا ثم ختم كلامه وقال فيما ذكرنا الى هذا الان ظهر انه لا يجوز ان يقال بوجه من الوجوه المذكورة ان الموجودات واحدة ~~والى هذا اشار بقوله فبالمذكورات بهذا الوجه يعنى انه يستحيل ان يكون جميع الموجودات واحدة~~ **الفصل الثالث فى رد ادلة ملسوس وپارمنيدس على دعواهما** **المتن الثانى والعشرون والثالث والعشرون قال المص** والجواب عن دليلهما ليس بمشكل لان كلا منهما يعنى عنادا لانهما اخذا كذبا ولم يقيسا لكن دليل ملسوس اثقل وليس بمشكل لانك اذا سلم امر فاسد يتعاقبه مفاسد كثيرة وهذا ليس بمتعسر فاما ان ملسوس لم يقس على القانون فظاهر لانه زعم ان ما حدث كان كل محمول يكون له ابتداء فما ليس بمجعول ليس له ابتداء ثم هذا ايضا غير معقول ان الابتداء لكل شئ لا الزمان فقط للتكون لا للبسيط بل للتغير فقط كانه لم يكن للتغير دفعة قد برهن المص فى هذا على ان مدعى ملسوس وپارمنيدس كذب والان يريد ان يرد دليلهما لانه رد المدعى فقط لا يكفى بل لا بد من رد الدليل ايضا على موافقا وكون هذا ما قال فى المتن العاشر من انهما اخذا كذبا ولم يقيسا يعنى انهما اخطاء فى مادة الدليل وصورته فشرع ان يبين هذا الخطاء والابتداء من ابطال دليل ملسوس فقال لكن دليل ملسوس اثقل لانه ابعد عن المقام ولا

نـ يكون كثيرا م

نـ على القانون م

نـ اقول م

ول

نـ قياسا صحيحا م

وليس بمشكل وبيطله قائلا ان ملسوس بارالوكرات لم يقس قانونا فظهر الى اخره لان لفظة بارالوكرات
تستعمل على وجوه كثيرة على ما قال اسكندر الافروديسي في شرح الكتاب الاول للمغالطة فانه يطلق
اولا على كل قياس لجى وثانيا على كل قياس مركب من مبادى مختصة بعلم مفهومة خطاء واعوجاجا على ما قال
المص في الفصل الاول من اول الجدل وثالثا على كل قياس فاسد الصورة وبهذا المعنى استعمله المص
في مواضع كثيرة من كتبه واظن ان مراد المص منه ههنا هذا المعنى لانه قابلهما معا لان ملسوس وبارمنيدس
بوجهين قابلهما اولا بانهما اخذا كذبا يعني انهما اخطاء في مادة الدليل وثانيا بانه لم يقيسا اى اخطا
في صورة القياس وبيان وقوع كل واحد من هذين الخطائين من كل منهما لكن بين وقوعه اولا من ملسوس
فيدا ان يبين خطاءه في صورة القياس وقال ان ملسوس بارالوكرات في موضع بارالوكرات مقام لم يقس
المذكور اولا ~~ولو لم~~ يقس على القانون لم يقس على مقتضى القانون المنطقي بل اخطاء في صورة قياسه
هكذا ينبغي ان تفهم مراد المص لان كثيرا من الشراح لم يصب في بيانه ولان تفهم ان ملسوس اخطاء في صورة
قياسه يجب ان تعلم القياس الذى ذكره فان المص لم يذكره بتمامه لانه كان معروفا ومشهورا بين الطلبة
وانما ذكر جوابه تاما وهو يقيس ولا على ان الموجود غير متناه اى لا ابتداء له ولا نهاية له بان يقول ان
كل ما يكون له مجعولا يكون له ابتداء فكل ما ليس بمجعول فليس له ابتداء ثم تصور القياس ويقول ان الموجود
ليس بمجعول وكل ما ليس بمجعول فليس له ابتداء فالموجود ليس له ابتداء وكل ما ليس له ابتداء ليس له انتهاء
فالموجود ليس له انتهاء وكل ما ليس له ابتداء ولا انتهاء فهو غير متناه فالموجود غير متناه ويثبت
صغرى الدليل الاول اى ان الموجود ليس بمجعول بانه لو كان مجعولا فاما يكون مجعولا من الموجود او من
اللاموجود لا يجوز ان يكون مجعولا من الموجود لانه لو كان كذلك لكان الموجود قبل ان يكون وهو
مستحيل بالبديهة ولا يكون من اللاموجود لان اللاموجود لا يجعل شيئا ويقيس ثانيا على ان هذا الموجود
واحد بان الموجود غير متناه وكل غير متناه واحد فالموجود واحد ويثبت الكبرى بان كل غير متناه في
جنس يحيط تماما وسعة هذا الجنس الذى قد عين ان يكون غير متناه فيه ويمتنع ان يكون وراءه شيء من جنس
اخر والا لا مكن ان يتصل به فيلزم ان يكون غير متناه ومتناهيا وهو محال وكل ما كان كذلك ليس الا واحدا
فكل غير متناه ليس الا واحدا فلما كان الموجود غير متناه ومحيطا تماما بسعة جنس الوجود وما نفى ان يكون
وراءه شيء من جنس اخر فلا يكون الا واحدا ويقيس ثالثا على ان هذا الموجود الغير المتناهي الواحد ليس
بمتحرك بان الموجود الغير المتناهي الواحد يحيط تماما وسعة جنس الوجود ولا شيء مما يحيط تماما وسعة جنس
الوجود ويكون واحدا بمتحرك والا لوجب ان يوجد مكان يتحرك منه واليه ولو وجد المكان لم يكن الموجود
واحدا وهو باطل لما مر فالموجود الغير المتناهي الواحد ليس بمتحرك واعترض عليه المص وبين ان دليله
بارالوكرات اى قياس على خلاف القانون اى قياس فاسد الصورة وقال لانه زعم ان يا خذ ان كان
ما يكون مجعولا يكون له ابتداء فما لا يكون مجعولا لا يكون له ابتداء فاخطاء في صورة القياس لانه تحرك
من الاخص الى الاعم سلبا وهو خدعة الاستلزام كما لو قلت لو وجد الانسان يوجد الحيوان فلو لم يوجد
الانسان لم يوجد الحيوان فان المقدم لا يستلزم التالى لانه يمكن ان لا يكون شيء انسانا بان يكون مثلا
فرسا او بقرا ويكون حيوانا وبين كونه انتقالا من الاخص حيث قال ثم ~~انه لا ينبغي ان يكون الابتداء~~
لكل شيء لا للزمان ولا للتكون لا للبسيط بل للتغير ايضا اخره ~~الخطاء في صورة~~ القياس لانه واشار بهذه
الكلمات الى امرين بين كونه الاستلزام المذكور من الاخص الى الاعم سلبا وبيان مع وجه خطائه في مادة
القياس ويثبت الاول بان ذا المبداء اعم من المجعول لان المجعول انما ينظر الى الفاعل كالمبدأ وذا الابتداء
والمبداء الاول بالمبدأ والزمان ومبداء الشيء وهذا على ضروب لانه اما مبداء الشيء بحسب الامتداد

كما

كما ان الرأس مبداء الانسان او مبداء له بحسب الذات كما ان الهيولى والصورة مبدأ المتكون الجسم الطبيعي
بحسب ذاته وماهيته او مبداء التغير فان التغير الذى هو امر تدريجي في نفس الامر قد يبتداء في الموضوع
من طرف واحد فلو ان تجزا عشر اذرع اذا ابتداء ان يحرق من الذراع الاول يحرق منه هذا الذراع
الثاني القريب منه ثم وثم الى ان يحرق الجميع يكون حرق الذراع الاول مبداء الحرقات الباقية ~~ومما~~ ظهر
خطأ ملسوس في صورة القياس ومن هذا اى من كون لفظ الابتداء والمبداء مشتركا بين معان كثيرة
مختلفة ظهر خطاؤه في مادته لان الابتداء او قل المبداء او قل الاول مشترك بين معان كثيرة كما مر وكل
مشترك بين معان كثيرة يجب ان يقسم ويميز الا وان استعمل في العلوم كالابتداء ومترادفاه يجب ان يقسم
ويميز اولا اذا استعمل في العلوم وملسوس لم يقسمه ولم يميزه اولا بل استعمل بلا تقسيم وتمييز فاخطاء في المادة
ايضا **المتن الرابع والعشرون قال المص** ثم ان كان واحدا لم يكون لا متحركا لانه اذا تحقق جزء واحد يتحرك
كالماء في نفسه فلم لا يتحرك الكل ثم لم لا يكون استحالة ولكن لا يمكن ان يكون واحدا بالنوع الا ان يكون الذى
هو منه كما قال بعض الطبيعيين انه واحد لكن لا بذلك الوجه لان الانسان مغاير للفرس بالنوع
والضدين متغايران بالتعاكس **اقول** دليل ملسوس قد كان مشتملا على مقدمات كثيرة ونتايج كثيرة كما
عرفت والمص رد الى ههنا استلزام الاول صورة ومادة ويرد ههنا استلزام الاخر بوجهين فلما قال
ملسوس ان كان الموجود واحدا فيكون لا متحركا لانه لو كان متحركا لوجب ان يكون مكان يتحرك منه اليه فيلزم
ان لا يكون الموجود واحدا بل اثنين لانه قد وجد المكان ح ايضا رد عليه المص بان هذه الملازمة الاولى
قوله ان كان الموجود واحدا يكون لا متحركا كاذبة ويعترض على دليلها ويقول لا يلزم للمتحرك في المكان
ان ينتقل من مكان الى مكان فان الماء الكائنة في القارورة لجواز ان يتحرك حركة مكانية في نفسه مع انه لم ينتقل
من مكان الى مكان وكذلك الفلك يتحرك في نفسه مع انه لا ينتقل من مكان الى مكان فلما كان يكون اجزاء الموجود
كالماء المذكور ومثالهما يتحرك في نفسها فلم لا تقول ان الموجود يتحرك حركة مكانية في نفسه لانه ليس يجب
ان ينتقل المتحرك من مكان الى مكان اخر ثم يسلم ان الموجود الواحد لا يتحرك حركة مكانية لكن لا يمكن ان
يتحرك بحركة غير مكانية ولهذا اشار بقوله ثم لم لا يكون استحالة يعني لم لا يتحرك في الكيف بان ينتقل مثلا
من الحرارة الى البرودة ومنها الى الحرارة ومن السواد الى البياض ومنه الى السواد ثم قال ولكن لا يمكن ان
يكون واحدا بالنوع الا ان يكون جنسا الذى هو منه اعلم انه قد تحير الشراح في بيانه ولم يفهم احد منهم مقصود
المص من هذا القول ولعدم فهمهم مقصوده قالوا هذا القول ليس بمتعلق اصلا بدليل ملسوس الذى كان
يرده المص من المتنين السابقين الى ههنا بل انما يتعلق بابطال دعواه اولا لكن اذا سلم هذا واورد عليهم
ان المص قد ابطل دعوى ملسوس بادلة كثيرة ثم تصدى الى ابطال دليله فحين كونه مبطلا لدليله بعد
الفراغ عن ابطال المدعا قد رجع الى ابطال المدعاه فيلزم ان يكون مخلطا ومشوشا للكلام وهذا مذموم
جدا يتحيرون في الجواب واقول ليس مراده ما زعموا بل مراده رد الملازمة المذكورة اعني لو كان الموجود
واحدا يكون لا متحركا بدليل اخر لكن بسيط اولا هذه المقدمة يعني ان جميع الموجودات لا يمكن ان يكون
واحدة بالنوع اى بالصورة بل لو كانت واحدة لكانت بالذى هو منه اى بالموضوع اى الهيولى اى لكانت
واحدة بالهيولى التي تحصل هي منها ويثبت هذه المقدمة اولا بالنقل اى بما قال لانه كما قال بعض الطبيعيين
انه واحد لكن لا بذلك الوجه بيانه ان جميع الموجودات لا يمكن ان تكون واحدة بالنوع والصورة بل لو كانت
لكانت بالمبداء الهيولاني اى بالهيولى على ما قال بعض الطبيعيين الذين يتكلمون على مقتضى الطبيعة كثالس
الملطي فانه قال ان جميع الاجسام من الماء ومبداءها هو الماء ومثل هرقليطس فانه قال ان جميعها من النار
وانكسمانس فانه قال ان مبداءه الهواء وعلى كل واحد من هذه الاقوال يكون الاجسام واحدة بالمبداء الهيولاني

ومن هذا ظهر ان الابتداء اعم من المجعول والمتكون فلهذا

والهيولى له الماء والنار والهواء واما كون جميع الموجودات واحدة بالصورة فلم يقل به احد من الطبيعيين
ثم بالدليل العقلي واليه اشار بقوله ولان الانسان ممتاز عن الفرس نوعا والضدان متغايران بالتعاكس
يعني لان بعض الاشياء كالانسان والفرس وامثالهما يكون كل منهما مباينا وممتازا نوعا عن الاخر بحيث
لا يجوز لاحد ان يقول انهما متحدان نوعا وصورة والا لخرج من طبيعة الانسانية وبعض الاشياء
يكون متضادة كالبياض والسواد وهما ليسا متحدين نوعا وصورة اي ليس صورتهما واحدة وحاصل
رد الملازمة انما يقول ملسوس واحدا اما واحد نوعا وصورة او واحد مادة وهيولى لا يمكن
ان يكون واحدا بالصورة فيكون واحدا بالهيولى لكن الواحد بالهيولى يمكن ان يتصور بصور كثيرة
ويتحرك من صورة الى صورة اخرى كما يرى بالعين من تكون الاجسام الطبيعية وفسادها واذا كان
الامر كذلك يكون قوله ان كان الموجود واحدا يكون لا متحركا قضية كاذبة قطعا هذا ثم اعلم ان بعض
الشراح قد اورد على اجوبة المص الموردة في المتون الثلثة السابقة بانها هل هي طبيعية او ما بعد طبيعية
او منطقية لكنها ليست طبيعية لما قال المص في المتن الثامن لو كان الشيء بنظره واحدا ولا متحركا لا يكون
منظورا للطبيعة اصلا ولما قال في المتن العاشر انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعي ان يجيب عن الدليل
الذي سواء كان لملسوس او لبارمندس وليس ما بعد طبيعي ولا منطقيا لان الكلام ههنا لما كان في
الطبيعيات لا ينبغي الذهاب منه الى استعمال علم اخر فيه فاجوبته المذكورة في هذه المتون الثلثة قبيحة
واقول في الجواب عنه ان اجوبته مخلوطة من فنون ثلثة اي الطبيعي وما بعد الطبيعة والمنطق بعضها
طبيعي لانه يتحرك من الحدود الطبيعية كالمتحرك واللامتحرك والاستحالة والكون والفساد والكل والجزء
والهيولى والذي هو منه فان هذه كلها تبين في الطبيعيات وبعضها منطقي مثل ما بين ان قياس ملسوس
وبارمندس على خلاف قانون القياس وبعضها ما بعد طبيعي مثل نظره الى العموم والخصوص الواقعين
بين المبداء والمحمول ~~لغة~~ وليس تخليط العلوم في الجواب عن شيء اذا كان على وجه الحق بقبيح فان العلوم
ذي يخدم بعضها بعضا واورد ايضا عليها قال لو سلم ان الموجود الواحد لا يتحرك حركة مكانية لكن لم لا يجوز
ان يتحرك بحركة غير مكانية لكن لم لا يجوز اذ يتحرك بحركة غير مكانية بان يتحرك في الكيف بان هذا مناف
لما قال في المتن السادس والخمسين من ان الحركة المكانية اول الحركات الاخرى وهي تابعة لها واذا
ارتفع بها المتبوع يرتفع التابع ايضا فاذا لم يكن الموجود الواحد متحركا على ما سلم يلزم ان لا يمكن ان
يتحرك بحركة اخرى واقول في الجواب عنه ان الحركة المكانية يمكن ان تلاحظ على وجهين على الاطلاق
وبالنظر الى موضوع معين واذا انعدمت الحركة المكانية على الاطلاق ينعدم كل حركة ايضا واما اذا
انعدمت الحركة المكانية من موضوع معين بان يكون ساكنا في مكانه مستقرا فيه غير متحرك عنه فلا يلزم
كل
ان ينعدم حركة عنه فانه يمكن ان يتحرك في الكيف بتقرب جسم حار اليه وبعده عنه فلما كان الموجود الواحد
الذي يقول ملسوس انه لا يتحرك موضوعا معينا ياتي عليه ما قال المص بعد تسليم عدم حركته في المكان
لم لا يجوز ان يتحرك بحركة في الكيف **المتن الخامس والعشرون قال المص** كذلك الاوجه فيرد على بارمندس ايضا ما اورد
على ملسوس وان كان بعض اخر مختصا بالجواب لانه كاذب ثم غير منتج اما انه كاذب فلانه ياخذ الموجود
ان يقال البسيط مع انه يقال بالكثرة واما انه عقيم لانه لو فرضت بيضا فقط لا الابيض الواحد لكن توجد
بيض كثيرة لانه لا يكون الابيض واحدا بالاتصال ولا بالحد لان ماهية البياض وماهية القابل ممتازان
ولا يكون شيء ما عدا الابيض منفصلا لانه ليس من حيث انه منفصل لان ماهية البياض وماهية القابله ممتازان
لكن بارمندس كان لم يتفكر الى هذا **اقول** لما فرغ المص عن بيان ان ملسوس قد اخطاء في دليله مادة وصورة
بوجه ما
شرع الان ان يبين خطاء بارمندس والمص بين في هذا المتن امورا ثلثة بيان اولا ان دليله ينهدم بما انهدم

ثامن الثمانية متن

ومن جهة لانه

به دليل ملسوس وينهدم بوجه اخر ايضا ويبين ثانيا انه اخطاء في مادة الدليل ويبين ثالثا انه اخطاء في صورته
في دليله
فيقول ويرد على بارمندس ايضا ما يرد على ملسوس وان كان بعض اخر مختصا به يعني ان وجه رد دليل بارمندس
هو وجه رد دليل ملسوس وان كان بعض وجوه الرد مختصا بدليل بارمندس لانه خالف ملسوس في المدعى
لان ملسوس كان يقول ان الموجود الواحد لا يتحرك غير متناه وهو كان يقول ان هذا الموجود متناه وفي
الدليل لان مقدمات دليلهما متغايرة فردهما فيما اتفقا فيه من ان الموجود واحد لا يتحرك واحد وفيما
اختلفا متغاير ثم يقول ان دليل بارمندس مردود لانه كاذب مادة وغير منتج صورة ولم يذكر المص دليله لكمال
لعله
شهرته في زمانه لكن كان فهم رد دليل موقوفا على فهم ذلك الدليل وجب علينا ان نسرد دليله اولا ثم نبين
وجه الرد عليه فنقول استدل ملسوس على مدعاه بان كل ما عدا الموجود لا موجود وكل لا موجود لا شيء
فكل ما عدا الموجود لا شيء لكن الموجود واحد لانه يقال بالبساطة وكل ما يقال بالبساطة واحد فالموجود
واحد فما عدا الواحد لا شيء فيكون الجميع واحدا فاثبت الصغرى بانه لو لم يكن كل ما عدا الموجود لا موجودا
بل كان موجودا للزم صدق المتناقضين اي ان يكون بعض اللاموجود موجودا وهو مستحيل بالبديهة واما
الكبرى فبينة واما كون الموجود مقولا بالبساطة اي بمعنى واحد فظاهر ايضا لانه لو افترق موجود عن
موجود لفارقا اما بالموجود او باللاموجود لا يجوز ان يفارقا بالموجود لاشتراكهما فيه ولا باللاموجود
لان اللاموجود لا يمكن ان يكون فارقا لشيء وكثير من الشراح لم يعرف دليل بارمندس على ما ذكره نفسه فلما
عرفت دليله الذي ذكره فلنات الى بيان رد المص عليه قال هذا الدليل مردود لانه فاسد مادة وصورة
اما فساده مادة فلانه اخذ الموجود فيه على ان يقال بالبساطة وعلى بمعنى واحد مع انه يقال بالكثرة وعلى
معان كثيرة يعني انه استعمل المشترك اللفظي والمتناسب بدون ان يقسمه اولا اي اخذ لفظ الموجود كانه
مشترك معنوي دال على ماهية واحدة فقط وهو ليس كذلك بل يقال على معان كثيرة ويدل تارة على الجوهر
وتارة على العرض ثم نقول انا نأخذ بما قال ولا كل ما عدا الموجود لا موجود كل ما عدا الموجود الذي
هو جوهر بمعنى وعرض بمعنى لا موجود فهذه الصغرى مسلمة ومنتجة مع الكبرى ما استنتجه من قوله فكل
ما عدا الموجود لا شيء لكن اخذ الموجود في قوله لكن الموجود واحد بهذا المعنى فاسد لانه ليس بواحد
على هذا المعنى بل كثيرا لانه يشمل جميع المقولات العشرة المتباينة بالذات واما فساده صورة فلانه
غير منتج يعني ان دليل بارمندس غير منتج للمطلوب مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة لان مطلوبه هو ان
الموجود واحد بلا تكثر ما وهو لا ينتج هذا وكل دليل غير منتج للمطلوب مع تسليم كون جميع مقدماته صادقة
فاسد صورة فدليل بارمندس فاسد صورة اما الصغرى مع دليلها فبينها المص بوضع دليل اي دليل
بارمندس في جنس واحد للموجودات في الابيض لان الحكم الكائن على جنس واحد للموجود هو حكم على كل
الموجود قال في تقرير كلامه لو فرضنا ان لا يوجد شيء ما عدا الابيض وانه دال على امر واحد وتصور نتيجة
دليل بارمندس عليه بان نقول كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لا ابيض لا شيء لكن الابيض واحد لانه يقال
على امر واحد وكل ما يقال على امر واحد واحد فالابيض واحد كم هذه النتيجة كاذبة مع تسليم كون جميع
مقدمات دليلها صادقة فدليل بارمندس فاسد صورة لان الدليل الصحيح صورة ومادة لا ينتج الا النتيجة
الصادقة واثبت كون هذه النتيجة كاذبة بان قال لكن توجد بيض كثيرة لا واحد واثبت هذا اولا بقوله
لانه لا يكون واحدا بالاتصال ولو سلمنا ان الابيض يدل على المتصل واحد فلا يلزم منه ان يكون مجموع
البيض واحدا متصلا بل بعضها منفصل عن بعض كالثلج والعاج وامثالهما وثانيا بما قال ولا بالحد
لان ماهية البياض مغايرة لماهية قابله ممتازة عنه وان كان الابيض بحسب الخارج واحدا لكنه كثير بحسب الحد والماهية
ماهية
لان ماهية البياض مغايرة لماهية قابله ثم قال ولا يكون شيء ما عدا الابيض منفصلا لانه ليس من حيث

العين المتغايرة بالفصول

ماهية البياض وماهية قابله م

انه منفصل بل لكونه ابيض والكون قابلا له متمايزان وهذا القول مما اختلف الشراح في بيانه فحملوه الى
معان بعيدة عن مقصود المص جدا فضلوا واضلوا ونحن لا نذكر شيئا مما قالوا لانه لا يفيد شيئا سوى التطويل
بل نقتصر الكلام في بيان مراده على وجه الكمال ونقول ان هذا القول جواب لسؤال مقدر كان احدا يقول
لو كان ماهية البياض وماهية قابلها متمايزتين لكان ماهية البياض منفصلة عن قابلها وكان البياض موجودا
بذاته وكان صورة ما منفصلة عن الموضوع فكان كمثل افلاطون المردودة من المص فاجاب المص بابطال
الملازمة بانا لم نقل ان البياض يوجد منفصلا عن موضوعه حتى لزمنا ان نقر بالمثل وبالبياض المثلي بل نقول
انهما اي البياض وقابله متغايران بالماهية والحد لان ماهية البياض ~~لك البياض وماهية قابله~~ اي قابله
وموضوعه متغايران **المتن السادس والعشرون قال المص** فيجب على الذين يقولون ان الموجود واحد ان يأخذوه
غير دال على واحد فقط يحمل عليه هو بوجه ما بل وعلى الذي يوجد بالذات والذي هو واحد بالذات لان العرض
الموجود بالذات م
يقال على موضوع ما فما يقع عليه الموجود لا يوجد لانه متمايز مما هو موجود فيكون ما لا يوجد شيئا فلا يكون
موجودا في الغير ~~الذي يوجد حقيقة~~ لانه يكون هذا الموجود لا موجودا الا ان يدل الموجود على الكثير بحيث
يصير شيئا واحدا لكن وضع الموجود دالا على واحد **اقول** هذا القول الاتي من اصعب الاقوال الوقوع عليهما في نهاية
والقول م
الايجاز ولهذا كان شرحهما على وجه التحقيق مشكلا جدا حتى زل اقدام عقول الشراح في بيانه قطعا ووقع
بينهم اختلافات شتى لا نشتغل بذكرها بل نسعى الى حلهما على ما هو مقصود المص فنقول ان مقصود المص
منهما اعتراض على بارمنيدس ومليسوس بالاستلزام من حيث ان كل واحد منهما حكم بان الموجود واحد
ودفع سؤال يرد عليه وهما مرتبطان بالمتن السابق بان المص لما كان يرد فيه دليل بارمنيدس بانه لا ينتج
مقرا الا في جنس واحد الموجود لك في الابيض كان لاحد ان قال انا نلزمك يا بارمنيدس كان بالاحتيال
لا بالحقيقة والصدق لانك اخذت من لفظ الموجود الابيض الذي هو عرض قائم بالضرورة بالموضوع
المقدم عليه والموقوف عليه له بالضرورة وبهذا الاحتيال قدرت ان تثبت ان الابيض كثير لكن بارمنيدس
لا يريد بلفظ الموجود الواحد العرض بل الجوهر الذي لا يقوم بشيء ولا يتقدم عليه شيء ولا يتوقف على
شيء فاذا وضع هذا الموجود الواحد لا يلزم ان يكون الموجودات كثيرة فاراد ان يدفع هذا السؤال فوضع
تحكم اولا م
~~المدعي~~ في هذا المتن يعني ان الموجود الذي وضعه بارمنيدس ومليسوس ان يكون واحدا لا يمكن ان يكون
في المتن الاتي م
عرضا فقط بل هو جوهر بالضرورة ثم برهن على انه ليس بجوهر ايضا فقط ومنه يعلم ظاهرا ان الموجود ليس بواحد
بالضرورة وان دليله المحمول للابيض ليس بطريق الاحتيال والخدعة بل على سبيل الصدق والحقيقة والمدعى
وما حكم به هم
هو هذا المد فيجب على الذين قالوا ان الموجود واحد ان يأخذوه ان لا يدل على واحد فقط يحمل عليه بوجه ما بل
وعلى الذي يوجد حقيقة والذي هو واحد حقيقة يعني ان الذين يقولون ان الموجود واحد لا يجوز
لهم ان يفهموا بلفظ الموجود الواحد كل ما يمكن ان يحمل عليه هذا اللفظ والذي نقدر ان نسميه بوجه ما
موجودا بل يجب ان يفهموا الشيء الذي يقال هو موجود حقيقة وصدقا وهذا هو الجوهر كما سيبين
بعد ويعبا عن الاخرى فظاهر انه لا يجوز لهم ان يقولوا انه عرض فقط بل يجب عليهم ان يقولوا انه جوهر ويثبته بقوله
لان العرض يقال على موضوع ما ~~فما يقع عليه الموجود لا يوجد~~ يعني ان العرض لا يوجد بالذات بل يقال
ويحمل على الغير لانه يقوم به ويستند في ان يوجد اليه ومنه يعلم بديهة ان ما يقول بارمنيدس انه موجود
واحد لا يمكن ان يكون عرضا فقط بوجه ما اذ لو كان هو العرض لزم اما ان يكون العرض قائما بنفسه وهو
ممتنع بديهة او لا اقل ان يوجد ما ان هذا العرض ومعروضه وهو خلاف مذهب الخصم وضيق المص ههنا بارمنيدس
بانك يا بارمنيدس ان تفهم من لفظ الموجود الواحد العرض فاخذ كلامك الذي قلته من ان كل ما يكون
ما عدا الموجود هو لا موجود واقول ان الجوهر ما عدا الموجود الذي هو العرض عندك فالجوهر لا موجود

فما يقع

ه اي الجوهر الذي يقع عليه ويقوم الموجود اي العرض لا يوجد اي يكون لا موجودا وهذا معنى قوله فما يقع عليه الموجود م

فما يقع عليه الموجود لا يوجد ويثبت هذا بقوله لانه متمايز مما هو موجود عندك عن العرض لان الجوهر
اي لان الجوهر متمايز مما هو موجود ه
قائم بذاته والعرض ليس قائما بذاته فالجوهر ليس بعرض وهذا القول لك كون العرض موجودا وكون الجوهر
الذي هو سبب وجوده لا موجودا قول مستحيل بديهة ولهذا قال فيكون ما لا يوجد شيئا لك فيلزم ان يكون [illegible]
موجودا يعني وهذا مستحيل فلا يجوز ان يفهم الذين يقولون ان الموجود واحد عرضا واحدا ثم فرع وقال
فلا يكون موجودا في الغير ومراده منه هو انه لما لزم من اتخاذ الموجود الواحد انه عرض المحال المذكور
الموجود بالذات م
وجب ان يقال انما يوجد بالذات وقل الموجود لا يدل على ما يوجد في الغير اعني على العرض بل على الجوهر
الذي لا يوجد في الغير اصلا بل يوجد فيه غيره ثم اذا قال لانه يكون هذا الموجود لا موجودا اعاد النتيجة
المستحيلة لك لو فهم من لفظ الموجود الواحد العرض الواحد لزم ان يكون الجوهر الذي هو موجود بالذات
~~وصدقا~~ لا موجودا ولما كان لاحد ان يقول ان بارمنيدس لا يأخذ الموجود الواحد دالا على العرض الواحد
فقط حتى يحتج للجوهر ويلزم الفساد المذكور بل يأخذه دالا عليهما اجاب عنه المص بقوله الا ان يدل الموجود
على الكثير بحيث يصير شيئا واحدا لكن وضع الموجود دالا على واحد يعني ان تريد ان الموجود الواحد يدل
ه لانك عرفت بطلانه ه
عليهما لك للجوهر والعرض وتريد انه يدل على العرض فقط لكنك لا تريد الثاني فان ردت الاول
فلا يدل على الواحد بل على الكثير لك الجوهر والعرض وهو مخالف لوضع بارمنيدس الذي وضع ان الجميع
واحد **المتن السابع والعشرون قال المص** فلما لم يقع الموجود بالذات على شيء بل عليه شيء يدل الموجود على
الموجود بالذات ~~اريد منه~~ دالا على ما ليس بموجود لانه لو كان الموجود بالذات والابيض واحدا
والابيض ليس بموجود بالذات لانه لا يمكن ان يقع عليه الموجود لان ما لا يكون من موجود بالذات الكثير ليس بموجود
حقيقة فالابيض ليس بموجود لا بان لا يكون شيئا بل لا يوجد بالكلية فما يكون موجودا بالذات ليس بموجود
لانه يصدق ان يقال ان الموجود ابيض مع انه لا يدل عليه الموجود فلو دل الموجود على الابيض ايضا
لدل على الكثير **اقول** لما اثبت في المتن السابق انه لا يجوز ان يأخذ القائلون بان الجميع موجود واحد لفظ الموجود
دالا على العرض فقط واثبت منه ان يدل على الجوهر بالضرورة اثبت ههنا عدم دلالته على الجوهر فقط
والا لكان هؤلاء موجودا ايضا ومنه يلزم ما م
يكون دالا ~~عليهما~~ لك على كل واحد منهما فيكون الموجودات كثيرة لا واحدة كما زعم الخصم قال فلما لم يقع
الموجود بالذات على شيء بل يقع عليه شيء اخر لك لما لم يقع الجوهر على موجود اخر من الموجودات بل يقع هو عليه
~~موجود اخر من الموجودات بل تقع هي على الاخر~~ لزم بالضرورة ان يكون لفظ الموجود الواقع فيما قال
بارمنيدس كل ما عدا الموجود لا موجود دالا على الموجود بالذات اي على ~~هذا الموجود الحقيقي~~ لا على هذا
اللاموجود لك على الجوهر لا على العرض لان العرض لما كان ما عدا الجوهر الذي وضعه الخصم فقط
تقريره ان الموجود بالذات اي الجوهر قد يكون ابيض وماهية الابيض ليست موجودة بالذات اي ليست بجوهر فلو كان الجوهر فقط موجودا صح
موجودا لا يكون عنده موجودا بالضرورة ويثبت المص هذا ثم يستخرج منه تناقضا يلزم على بارمنيدس
وهو ان الذي يكون الموجود بالذات يكون لا موجودا ويثبته بان ~~الذي يوجد حقيقة او قل ان الجوهر~~
~~يمكن ان يكون تارة ابيض وكونه ابيض ليس هو ان يكون موجودا حقيقة بعينه او قل ليس هو الجوهر فلو كان~~
الجوهر هو الموجود وكان كل ما عدا الموجود لا موجودا يكون ماهية الابيض لا موجودا واشار الى ما قلنا
~~وكونه ابيض ليس هو ان يكون موجودا حقيقة بعينه~~ بقوله لانه لو كان الموجود بالذات والابيض لك واحدا
اثنين واثبات ماهية الابيض والجوهر ليست بواحد بان يقول لان ماهية الابيض ليس هو الشيء بموجود بالذات
يعني ان معنى الابيض وحده ليس هو معنى الجوهر لانه لا يمكن ان يقع الموجود على الابيض والبياض بحيث
يصح ان يقال البياض موجود م
لان ما لا يكون موجودا بالذات لا يكون موجودا يعني فاذا وضعنا مثلا ان كل ما عدا الموجود لا يوجد
فلا يكون الذي موجودا بالذات لا يكون موجودا والابيض والبياض ما عدا الموجود بالذات فالابيض
والبياض ليس بموجود ويحصل المص هذه النتيجة حين يقول فالابيض ليس بموجود ولما كان يمكن ان يقال

التي لا يوجد على وجهين الاول بالنظر الى شيء اخر كما اذا قلنا الانسان يكون لا جيفة او الانسان
ليس الموجود الذي يكون جيفة والابيض ليس يوجد اسود والثاني على الاطلاق اي ليس بموجود
على الاطلاق والاعراض على وضع بارمندس على التقرير المذكور ليس بموجودة على الاطلاق فاشار (ن وقال)
المص الى هذا التقسيم حين قال لكي لا بان لا يكون شيئا بل لا يوجد بالكلية ثم اتى بالنتيجة الملحوظة اولا انها
الموجود حقيقة ليس بموجود فان فهمنا من لفظ الموجود ما يوجد بالذات فقط اي الجوهر يلزم ان يكون
موجودا وان لا يكون موجودا اما الاول فلانه وضع كذلك واما الثاني فلان الموجود حقيقة بالذات اي الجوهر
يحمل عليه اللاموجود كما اذا قلنا الجوهر ابيض لانه قد بين ان الابيض لا موجود وكل ما يحمل عليه اللاموجود
لا موجود فالموجود حقيقة بالذات اي الجوهر لا موجود والصغرى ثابتة بما قال المص لانه يصدق ان يقال ان
الموجود ابيض اي لانه يصدق هذه القضية اي قولنا الموجود اي الجوهر ابيض التي تحمل فيها الذي ليس
بموجود اي الابيض على الذي يوجد حقيقة بالذات اي الجوهر فان قلت ليس الذي يوجد حقيقة بالذات فقط موجود
فقط بل الابيض ايضا موجود اجاب المص بقوله فلو دل الموجود حقيقة على الابيض ايضا لدل على
الكثير فيكون الموجودات لا اقل اثنين لا واحدا فقط كما زعم بارمندس وهذا الشرح موافق لما وقع
في اكثر تراجم اللاتين حيث كتبوا فان لم يقع الموجود حقيقة بالذات على شيء بل عليه شيء اخر له اخره وقد وقع
في بعض النسخ اليونانية على وجه اخر واعلم ان المص يريد بلفظ هذا الموجود المذكور في المتن السادس والعشرين
والسابع والعشرين ما اراد به افلاطون في مواضع كثيرة وفي كلامه بارمندس كما قال سمپلقيوس لان افلاطون
يستعمل لفظ هذا الموجود حين يتكلم للمثل وهذا يسمي مثال الحسن هذا الحسن ومثال الانسان هذا الانسان
بل اراد به الجوهر الذي هو موجود حقيقة بالذات ~~ويصدق او هو موجود~~ حقيقي وسيقول المص في الكتاب الثالث للنفس
حين يتكلم للنفس لما قلنا انها اذا صارت مفارقة عن البدن تكون فقط هذا الذي هو موجود بالذات المتن
الثامن والعشرون قال المص ~~فما لم يقع الموجود بالذات على شيء بل الموجود بالذات لا على ما ليس بموجود لانه لو كان~~
~~الموجود بالذات والابيض ايضا الحقيقي للذي هو مغاير~~ كما ان الانسان لو كان امرا موجودا حقيقة بالذات يجب ان يكون الحيوان
امرا موجودا بالذات وكذا ذو القدمين لانه لو لم يكونا موجودين حقيقة بالذات يكونان عارضين فاما للانسان
او لموضوع اخر وكلاهما محال لان العرض يقال لما للذي يمكن ان يوجد وان لا يوجد او للذي يكون
في حد هذا الذي يعرض له كالعقود المفارق والفطسة التي يوجد في حد معنى الانف الذي يعرض له
الفطسة اقول يرد فهذا القول ايضا على بارمندس بدليلين اخرين ويبين انه لو كان الموجود دالا على الجوهر
فقط لا يمكن ان يصدق ما ادعاه من ان الموجود واحد ويضع في الجزء الاول من هذا القول الدليل الاول
وفي الثاني حين يقول واما ان الموجود حقيقة الى اخره الثاني ويشير به الى المتن الثلاثين وبعد الدليل
بذكر تقسيم العرض ياخذ ما قد كان بينه في المتن الحادي والعشرين من ان بعض الواحد يكون واحدا متصلا (ن فتقرير الدليل الاول بيانه)
~~وواحدا متصلا~~ وواحدا بالموضوع وبعضه واحدا بالمعنى والحد وبين اولا انه لو اخذ الموجود بمعنى الموجود
بالذات فقط اي بمعنى الجوهر فقط لا يمكن ان يكون واحدا متصلا ثم بين انه لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى
واعتمد الدليل الاول حين قال فلا يكون الموجود ذا امتداد لو كان الموجود هو الموجود حقيقة بالذات يعني (ن يعني)
لو كان الموجود هو هذا الموجود الحقيقي بالذات والجوهر فقط لا يكون الموجود ذا امتداد وتقرير الدليل لو كان (يجف)
الموجود الحقيقي اي الجوهر فقط لم يكن ذا امتداد والواحد المتصل ذو امتداد فلو كان الموجود بمعنى الموجود
الحقيقي اي الجوهر فقط لم يكن واحدا متصلا اما الملازمة فظاهرة لانه لو كان للجوهر ذا امتداد لم يكن (وجود د)
واحدا بل كثيرا لان كل جزء منه موجود مغاير لوجود الاخر لانه كما يكون جزء واحد منها مغايرا لجزء اخر كذلك يكون
وجوده مغايرا لوجود الاخر واما الكبرى فهي ظاهرة ايضا من تعريف المتصل فانه على ما صرح في فصل الكم

(حاشية: ~~عليه شيء بين الموجود~~ على ع — ن فلا يكون الموجود ذا امتداد لو كان الموجود هو الموجود بالذات لان وجود كل جزء مغاير لوجود الاخر وظاهر ان الموجود بالذات ينقسم معناه الى الموجود بالذات ايضا مغاير له م)

هو

هو الذي يلتصق اجزاؤه في حد مشترك بينها وكل ما يكون له اجزاء كذلك يكون ذا امتداد بالضرورة
فكل واحد متصل ذو امتداد بالضرورة هذا هو دليل المص وليس ما اخترعه ابن رشد وتبعه بعض
اللاتين من ان المص يستدل ههنا على ان هذا الموجود الواحد ليس بجوهر فقط بان بارمندس قد كان وضعه متناهيا
فلو كان متناهيا كما وضعه لم يكن جوهرا فقط لانه يكون ذا امتداد لان المتناهي لا يكون الا ذا امتداد
ومقدارا قال الشارح وهذا الشرح بعيد لان المص قد استدل بهذا الدليل في المتن السابع عشر ولم يعتد
ان يكرر ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا لفظ المتناهي قول دليل نقد الشارح على شرح هؤلاء يرد على
شرحه ايضا بان نقول شرح الشارح بعيد عن مقصود المص لان المص قد استدل بهذا الدليل في المتن
السابع عشر حيث قال فلو كان متصلا يكون الموجود كثيرا لانه منقسم الى غير النهاية ولم يعتد ان يكرر
ذكر ما ذكره اولا ولانه لم يذكر ههنا لفظ المتصل بل نقول ان المص لم يستدل بهذا الدليل ~~على ما قرره ابن~~
~~رشد واتباعه~~ على ان الموجود الواحد ليس بجوهر كما قرره ابن رشد واتباعه بل انما استدل فيه بدليل اخر
على ان الموجود ليس بواحد متصل على ان الدليل المذكور في المتن نا قرر على قرره الشارح لا يستلزم
المدعى على ما وضعه الشارح من ان الموجود ليس بواحد لو اخذ الموجود بمعنى الجوهر فقط لان نفي الخاص
لا يستلزم نفي العام الا ان يوجه كلامه بان مراده من رد المص ههنا بدليلين على بارمندس رده عليه بمجموع
دليلين واثبت بالدليل الثاني ان هذا الموجود لا يمكن ان يكون واحدا بالمعنى بان يقال ان الجوهر الماخوذ
بنفسه منقسم بالمعنى والحد الى الكثير فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر فقط واحدا بالمعنى والحد
والملازمة بينة واما ان الجوهر الماخوذ بنفسه ينقسم بالمعنى والحد فهو ما اشار اليه بقوله وظاهر ان الموجود
بالذات ينقسم معناه الى موجود بالذات اخر ~~ايضا الذي هو مغاير بالمعنى~~ انتهى يعني ان الموجود الحقيقي ينقسم الى امر
اخر هو موجود بالذات ايضا او قل ان الجوهر ينقسم الى جوهر اخر ويثبته ~~بتعريف الانسان الذي بانه~~
الحيوان وذو القدمين ~~فان الحيوان وذا القدمين~~ الذين يتركب منهما تعريف الانسان وان الانسان المعرف
حتى ينحل اليهما اما جوهران او عرضان لانهما ليسا لا شيء ولا لكان الانسان المركب منهما ايضا لا شيء
لكنهما ليسا بعرضين فيكونان جوهرين واليه اشار بقوله كما ان الانسان لو كان امرا موجودا حقيقة الى اخره
ويثبت عدم كونهما عرضين بانه لو كانا عارضين فاما للانسان او لموضوع اخر وكل منهما محال ولاثبات
هذه القضية يفسر العرض ويقول لان العرض يقال له الى اخره يعني ان بعض الاعراض مفارق يمكن
ان يوجد وان لا يوجد في موضوعه يعني قد يوجد وقد لا يوجد كالقعود والبياض بالنسبة الى الانسان
وبعضها لازم وهو الذي يؤخذ معروضه في حده كالفطسة التي يؤخذ في حدها معنى الانف الذي يعرض
له الفطسة فان الفطسة ليست الا تقعر الانف والزوج والفرد للعدد والعرض اللازم عرض خاص يعرض
لمعروضه بالذات لكن لا بالمعنى الاول لان يقال بالذات بل بالمعنى الثاني المتن التاسع والعشرون قال
المص وكل شيء يوجد في القول الشارح اما يكون من الاشياء التي لا توجد في حدها معنى الكل كما لا يوجد
في حد ذي القدمين معنى الانسان او في الابيض معنى الانسان الابيض فلو كان على هذا الوجه وعرض
ذو القدمين على الانسان يكون مفارقا فيمكن ان لا يكون الانسان ذا قدمين واما يكون في حد ذي القدمين (ن يجب اما ان يفي)
معنى الانسان وهو مستحيل لانه يوجد في معنى الاشياء التي عرض الحيوان وذو القدمين على شيء اخر ولم يكونا (ن ذا القدمين د)
موجودين حقيقة بالذات لكان الانسان عارضا له ايضا اقول يتكلم المص في هذا المتن عن ثلاثة اشياء يعلم اولا المراد
معنا المقصود ويبين ثانيا ان الحيوان وذا القدمين ليسا بعرضين للانسان بوجه ما ويثبت ثالثا انهما
ليسا عارضين لشيء اخر فيقول ولا كل شيء يوجد في القول الشارح له في شيء لا يمكن ان يوجد ويوضع
في هذا الشيء المحدود في حد ذلك الشيء كما وجد بوضع الاول في الثاني مثلا اذا وجد الحيوان

وذوا القدمين في حد الانسان لا يجوز ان يوجد يوضع معنى الانسان في حد الحيوان او ذي القدمين
لان المحدود كل وكل ما وقع في حد جزء فلو وجدا ووضع معنى المحدود في احد الجزئين لكان الكل جزءا
او الجزء كلا وكل واحد منهما مستحيل بالضرورة وايضا كل ما يركب ماهية شيء يحمل عليه بالمعنى الاول للفظ
بالذات ~~وكل ما يحمل بالمعنى الاول لقولنا بالذات يؤخذ في حد المحدود~~ ولا يؤخذ في حد المحدود به على ما
بينه المص في الفصل الثالث من اول التحليل الثاني ولولا خلط واختل معاني بالذات فلم يدخل الاول في
الثاني وبعد تقرير هذا يبين ان الحيوان وذا القدمين ليسا بعرضين للانسان بانه لو كان الحيوان وذو القدمين
عرضين للانسان لكانا اما عرضين مفارقين كما اشار اليه بقوله فلو كانا على هذا الوجه الى اخره او عرضين
موجودين فيه بالذات غير مفارقين عنه اصطلح ما اشار اليه بقوله واما الذي يكون في حد ذي القدمين
معنى الانسان والثاني بط بقسميه فكذا المقدم ويثبت بطلان القسم الاول على ما اشار اليه بقوله فيمكن ان
لا يكون من ذا قدمين له وهو ح بديهة بان الاعراض العامة المفارقة تكون للاشياء التي اذا انعدمت لا ينعدم
الموضوع بل يبقى سالما كما يعرف من تعريفها المذكور في فصل العرض العام من رسالة ايسوغوجي فلو كان
الحيوان وذو القدمين عرضين مفارقين للانسان لامكن ان يفارقا عنه مع بقائه سالما وهو مستحيل بديهة
وبطلان الثاني بان الحيوان وذا القدمين لا يمكن ان يؤخذ في حدهما الانسان لانهما يوخذان في حده
وكل ما يوخذ في حد شيء لا يمكن ان يؤخذ في حده هذا الشيء والاعراض الخاصة اللازمة تاخذ في حدها
معنى موضوعها كما بين في المتن السابق فالحيوان وذو القدمين ليسا عرضين خاصين للانسان
ثم قال ولو عرض الحيوان وذو القدمين على شيء اخر الى اه يثبت ههنا انهما لا يمكن ان يعرضا لشيء اخر
بان الحيوان وذا القدمين لو عرضا على شيء اخر ولم يكونا جوهرين يلزم ان يكون الانسان عرضا لهذا الشيء
لان المحدود ليس الا الاجزاء المعرفة فلو كان الاجزاء المعرفة عرضا لشيء كان الكل المعرف ايضا عرضا
لكن الانسان يستحيل ان يكون عرضا لشيء لانه جوهر ولا شيء من الجوهر بعرض لشيء فالحيوان وذو القدمين
ليسا بعرض لشيء طريا بل يكونان موجودين حقيقة بالذات جوهرا فلما كان الانسان منقسما بالحد فظاهر
ان الجوهر ينقسم الى جواهر اخر فلا يكون الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر واحدا بالحد والمعنى المتن
الثلاثون قال المص لكن ليكن الذي هو موجود بالذات غير عارض لشيء وليقل انه الذي عليه كلاهما وكل
منهما والذي منهما فيكون الكل من ذكرنا واما بعضهم فقبل كلا لاحد معنى الدليلين قبل هذا اي انه يكون المجموع
واحدا ولو دل الموجود على الواحد لانه يوجد ايضا هذا اللاموجود والذي من التقسيم ورد غير المنقسمات
فلعله متناولات اقول يتكلم في هذا المتن لثلثة اشياء ايضا يضع اولا بطلان تالي الدليل المذكور ويسلما
وبعينه ويثبت ان الموجود ليس بواحد غير منقسم ويذكر تسليم بعض الحكماء للدليلين ~~المذكورين~~ فذكنت
علمنا ان الدليل المذكور مؤداه لو كان الحيوان وذو القدمين عرضين لشيء اخر سوى الانسان لكان الانسان
ايضا عارضا لهذا الشيء لكن التالي مستحيل فكذا المقدم فالان يثبت استحالة التالي بان قال لكن ليكن الذي
هو موجود ~~حقيقة~~ بالذات غير عارض لشيء تصويره ان الانسان موجود ~~حقيقة~~ بالذات وجوهر ويكن معلوما محققا
عندنا ان الموجود ~~حقيقة~~ بالذات والجوهر لا يكون عارضا لشيء فلا يكون الانسان عارضا لشيء اصلا بل يبين
ثم يبين ماهية الانسان وماهية الموجود الحقيقي اي والجوهر غالبا ~~مطلقا~~ حين يقول وليقل انه الذي
عليه كلاهما وكل منهما والذي منهما معنى هذا الكلام لكن ليقل ان يكون الموجود ~~حقيقة~~ بالذات اي الانسان هو
الذي يحمل عليه كلاهما اي الجزءان المركبان معا وكل منهما منفردا بان يقال الانسان هو الحيوان ذو القدمين
والانسان حيوان والانسان ذو القدمين وليقل ان يكون الموجود بالذات غالبا ~~الاطلاق~~ هو الذي تركب
من ~~حقيقتين~~ الجزئين المركبين للحد ثم قال فيكون الكل من ذكرنا اقول ينبغي ان يذكر ههنا شيئان ويترك

وكل ما يحمل على شيء بالمعنى الاول بالذات للفظ اما عين هذا الشيء او يؤخذ في حده صح

ورد م
حصل م

مطلقات

مطلقات اكثر الشراح احدهما ان المص اراد بلفظ اذ يرنا الغير المنقسمة له الجواهر لانها غير منقسمة بالنظر
الى نفسها كما قررنا بقائه يكون المعنى الكلام له مجموع الموجودات يحصل من الجواهر وح يكون هذا القول
نتيجة الدليل المذكور يعني ان الحيوان وذا القدمين لا يكونان عرضين للانسان ولا لغيره فالموجودات
تحصل من الجواهر وان شئت ان تفهم منه اللامنفصلة كما فهم ثمسطيوس واسكندر وسمبلقيوس فلا الى ذلك
لان المعنى واحد لان المراد باللامنفصلة هي الجواهر ايضا فانها تقال لا منفصلة لتفرق عن الاعراض التي
تقال منفصلة عما هي فيه والشرح الثاني وهو الذي اظنه اوفق من الاول هو ان المص قصد في المتن السادس
عشر ان يرد على بارمندس بحسب الدلالات الثلث للفظ الواحد اعني ان الموجود ليس واحدا متصلا ولا واحدا
بالمعنى والحد ولا بالانقسام واثبت الى هذا المقام ان لا يكون واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد
وبقي اثبات انه ليس بواحد بمعنى غير المنقسم الذي بينه في المتن الثامن عشر فاستدل عليه ههنا موجزا
وكانه يقول لما لم يكن الموجود الماخوذ بمعنى الجوهر واحدا متصلا ولا واحدا بالمعنى والحد بقي انه لو كان
واحدا يكون واحدا بمعنى عدم الانقسام لثبات كونه واحدا بالمعنيين الاولين وعدم احتمال معنى اخر
له ههنا سوى عدم الانقسام لكنه ليس واحدا بهذا المعنى ايضا فليس واحدا بوجه ما ويثبت الصغرى
بانه لو كان الموجود حاصلا من اللامنقسمات لكان مجموع الموجودات لا منقسما لان ما يحصل من اللامنقسمات
يكون لا منقسما بالضرورة وعدم كون مجموع الموجودات لا منقسما من اجلى البديهيات وعلى هذا الشرح
يكون كلام المص استفهاميا لانه يكون قوله فيكون الكل منا للامنقسمات بمعنى افيكون الكل من اللامنقسمات
اي لا يكون على ان يكون الاستفهام انكاريا وعدم ذكر اداة الاستفهام غير مضر لانه يترك كثيرا في كلام
اليونان ~~و~~ واعلم ان المص اقام هذا الدليل في مقابلة زينون الذي زعم ان الموجود واحد غير منقسم وههنا
ختم الرد والجواب عن ادلة الزاعمين ان الموجود واحد وليرتفع جميع اسباب الخطأ وضع في الجزء الاخير من هذا
المتن وفي المتن الاتي ما قال بعض الحكماء على ادلة بارمندس وزينون فقال واما بعضهم فقبل كل دليل يعني
ان بعض الحكماء سعوا ان يجيبوا الكل لم يجيبوا الجواب صحيح لانهم قبلوا بعض مقدمات غير مقبولة اصلا ولانهم اذا
انا قابلوا يقعون في مفاسد اخرى بل اجوبتهم عن ادلتهما ترى اقرب الى ان تعطي قوة لها من ان تكون اجوبة
عنها وان سئلت من كان هذه الحكماء وما كان الادلة التي سعوا ان يردوها وعجزوا في ردها وما كان اجوبتهم
قلت هم افلاطون وتلميذه قسنوقراتس وبعض اخر فان افلاطون رد دليل بارمندس في سوفسطيقا ورد دليل
زينون في مقالة المسماة بمكالمة بارمندس وقسنوقراتس سعى ان يجيب عن دليل زينون والادلة كانت اثنين احدهما
كان لبارمندس وقد بيناه فيما سبق ورده المص وهو الذي اراده المص ههنا لانه بعدما قال قبلوا كلا
~~واحد~~ معنى الدليلين قال قبل هذا اي يكون وهو الدليل الاول الذي هو ان المجموع يكون واحدا لو دل الموجود
على الواحد فقد كان بارمندس يثبت ان الموجود واحد بان الموجود يدل على الواحد فيكون كل ما يكون ما عدا
الموجود لا موجودا والدليل الاخر كان لزينون تلميذ بارمندس وهو الذي يشير اليه المص بقوله و ... الذي حصل
من التقسيم معناه وقبلوا وسلموا الدليل الذي حصل من تقسيم الموجود الموصل بالضرورة الى ان الموجود واحد
قد كان ذهب زينون كما ذكرنا الى ان الموجود واحد مستدلا بانه لو كان منقسما لكان واحدا وكثيرا وهو ح
لانه مشتمل على التناقض واثبت الملازمة بانه لو انقسم اما يذهب الى اللاشيء او الى غير النهاية او الى اجزاء
متناهية والاولان باطلان قطعا فان انقسم الى اجزاء متناهية كالعشرة او المائة او الالف فيكون كثيرا فيكون
الموجود واحدا وكثيرا معا وهو مستحيل فثبت ان الموجود واحد غير منقسم واجاب افلاطون عن دليل بارمندس
بما اشار اليه المص حيث قال لانه يوجد هذا اللاموجود ايضا ولان تفهم هذا ينبغي ان تعلم ان افلاطون
حين اراد ان يرد على بارمندس سلم مقدمته القائلة بان الموجود يدل على الواحد لكنه كان بارمندس يثبت

مؤخرا

ثم وا[illegible]

والذي حصل م

مقصوده لي ان الموجود واحد واذا سلمت هي لي الموجود يدل على الواحد كان المقصود المذكور
لي ان الموجود واحد مساويا لقضية ان جميع الموجودات واحد لان الموجود يدل على ما يوجد فلو
كان واحدا يكون الجميع واحدا بلا ريب وافلاطون سلم ان الموجود يدل على الواحد فسلم باللزوم ان
الموجود واحد ثم انكر ان يستلزم هذا كون مجموع الموجودات واحدا وبين سبب انكاره بان قال ان كون
الموجود واحدا صدق لكن يوجد ايضا اللاموجود الذي هو ما عدا الموجود وكان يريد باللاموجود
الهيولى الاولى التي ليست بموجودة بل دون الموجود بل قال بعضهم اراد باللاموجود الواجب تعالى شأنه
لانه ليس موجودا عنده بل فوق الموجود والى جوابه هذا اشار المص حين قال لانه يوجد هذا اللاموجود
ايضا ولهذا كان يقول افلاطون ان مجموع الموجودات ليست بواحدة ثم وضع ان افلاطون لم يجب بجواب
صحيح لانه لما سلم ان الموجود يدل على الواحد لا يجوز ان يقابل على بارمندس بان يدخل في احاطة الموجود
الكلية ايضا هذا اللاموجود الذي هو في نفسه شيء بل كان يجب عليه ان يرد المقدمة القائلة بان الموجود
يدل على الواحد والى هذا اشار بقوله قبل انه جاز ان يكون المجموع واحدا لو دل الموجود على الواحد ثم اشار في اخر
المتن حين قال والذي من التقسيم حصل بان ردوا غير المنقسمات فاعله امتدادات الى ان قسنوقراطس سلم دليل زنون
القائل بان انقسام الموجود لا يذهب الى اللاشيء ولا الى غير النهاية بل الى الخطوط الغير المنقسمة وتسليمه
هذا وقبوله تسليم امر باطل كما بينه المص في رسالته للخطوط الغير المنقسمة من ان الامتداد لا يمكن
من اللامنقسمات فقبول قسنوقراطس هذا من جهل ان المقدار والامتداد ينقسم الى غير النهاية بالقوة لا بالفعل
المتن الحادي والثلاثون قال المص وظاهر انه ليس بصادق انه لو دل الموجود على الواحد ولم يمكن ان
يكون المتناقضان معا يكون اللاموجود لا شيئا لانه لا مانع من ان لا يكون لا على الاطلاق بل يكون لا موجودا
اخر ليس اياه وان يقول لو لم يوجد ما عدا الموجود شيئا اخر يكون المجموع واحدا غير معقول لانه من يأخذ الموجود
غير ما يوجد بالذات وان هذا في لا يمنع شيئا ان يكون الموجودات كثيرة كما ذكر فظهر ان كون الموجود واحدا
كذا امر مستحيل اقول هذا المتن ينقسم الى جزئين رئيسين ويشرح كل منهما بوجهين الاول هو ان المص يظهر
في كل منهما خطأين اخرين لافلاطون عن دليل بارمندس الاول هو انه ما قال افلاطون في الجواب من انه
يوجد اللاموجود الذي هو دون الموجود لا يدفع ما قال بارمندس بل كونه موافقا له اقرب من ان يكون
دافعا له لان بارمندس كان يدعي ان الموجود يدل على الواحد اعني على الموجود بالذات ويقول ان كل ما يكون
ما عدا هذا الموجود الحقيقي هو لاموجود بالذات لئلا يقع في التناقض لانه لو كان ما يكون ما عدا الموجود الحقيقي موجودا
بالذات لكان الموجود واحدا وكثيرا معا وواحدا ولا واحدا معا والتالي ح لانه تناقض فكذا المقدم قال المص واذا وضع
جوابا افلاطون ان اللاموجود شيء يبقى مدعى بارمندس الذي هو ان الموجود واحد تاما غير مشتمل على التناقض بان يكون
واحدا وكثيرا وهذا لبين يخالف لبارمندس ولا هدم الدليل بل موافقا له ولهذا قال المص وظاهر انه لو سلم ان الموجود يدل
على الواحد وسلم انه لا يمكن اجتماع النقيضين لا يلزم ان يكون اللاموجود لا شيئا لان اللاموجود اما يقال مطلقا
لما لا يكون له وجود اصلا او يقال بالاضافة الى موجود كان الانسان ليس بنار موجود ولا فرسا موجودا ولا امرا اخر
والثاني ليس بلاشيء محض ويحتمل افلاطون ثانيا حين قال لو لم يوجد ما عدا الموجود شيء اخر هو امر لا موجود على ما ذهب
اليه ليدفع دليل بارمندس يلزم ان يكون المجموع واحدا فان هذا القول والتسليم منه امر غير معقول والى هذا اشار المص
بقوله وان يقول لو لم يوجد ما عدا الموجود بالذات شيء اخر يكون الموجود المجموع واحدا غير معقول وانما كونه غير معقول
بقوله لانه من يأخذ من الموجود غير ما يوجد بالذات يعني من يفهم من لفظ الموجود حين يقال الموجود واحد ما لا يوجد
بالذات بل كل من يسمعه يفهم ما يوجد بالذات ولا يفهم منه ما لا يوجد بالذات ثم قال وان هذا في لا يمنع شيئا ان يكون
الموجودات كثيرة يعني لكن ان سلمنا هذا اي ما قال افلاطون من ان ما عدا الموجود شيء لا موجود فلا يمنع بهذا الوجه شيء

ز حين اجاب م

ان يكون الموجودات كثيرة لانه يوجد الموجود بالذات والشيء الذي هو ما عداه ويمكن ان يشرح هذه الكلمة اي وان هذا
في لا يمنع شيء الى اخره بوجه اخر بان يقال وان كان كما يأخذ ويفهم من يسمع لفظ الموجود من انه يأخذ ويفهم الموجود بالذات
لا يلزم ان لا يكون الموجودات كثيرة بل يكون كثيرة لان الموجود بالذات يمكن ان ينقسم الى موجودات كثيرة كما ان الانسان
ينقسم الى الحيوان وذي القدمين الموجودين على ما بين في المتن التاسع والعشرين والشرح الثاني لهذا المتن بان
لا يؤخذ اعتراضا على افلاطون بل على بارمندس بلا واسطة بان يظهر ان القضيتين اللتين ذكرهما بارمندس كاذبتان
لانه لو سلم ان الموجود يدل على الواحد وان اجتماع النقيضين مستحيل كما قال لكن قوله اللاموجود لا شيء على الاطلاق
كاذب لما قال المص لانه لا مانع من ان يكون لا على الاطلاق بل يكون لا موجودا اخر ليس اياه فان اللاموجود اما لا موجود
مطلق وهو ما لا يوجد اصلا وهو اللاشيء المحض او لا موجود مضاف وهو ان لا يكون شيء موجودا اخر مثل ان يكون
الانسان موجودا اخر وهذا ليس لاشيئا محضا فقوله المذكور كاذب لان القضية التي يكون صادقة بمعنى وكاذبة
بمعنى اخر يكون كاذبة اذا اعتبرت على الاطلاق وقوله الموجود واحد وهو الموجود بالذات فمجموع ما يوجد يكون واحدا
كاذب ايضا واليه اشار في الجزء الثاني من المتن بقوله وان يقول الى اخره لانه لو سلم ان ما هو موجود هو موجود بالذات
بناء على ان كل من يسمع لفظ الموجود يفهم الموجود الحقيقي لا يلزم ان يكون المجموع واحدا لانه لا مانع من ينقسم هو الى
الى الكثير كما بين سابقا فعلى هذا يكون دعوى بارمندس باطلة وادلته مادة وصورة فاسدة فلا ينبغي ان يلتفت اليهما
وختم المص هذا المتن بان قال فظهر استحالة كون الموجود واحدا كذا انما قيد بكونه واحدا كذا اي كونه واحدا كما قال المتقدمون
ملسوس وبارمندس لانه يمكن ان يعين ويقال ان الموجود واحد لكن لا على ما قال ملسوس وبارمندس بل على ما قال
الحكماء المتقدمون وسنتكلم له فيما بعد الفصل الرابع في ابداء اراء قدماء الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الحكمة الطبيعية
في تعيين مبادئ الاجسام الطبيعية وتفتيش واحد منها المتن الثاني والثلاثون قال المص لكن كما يقول الطبيعيون يوجد
طريقان لان بعضهم حين جعل الوجود جسما واحدا موضوعا اما واحدا من الثلثة او امرا اخر متوسطا اكثف من النار
والطف من الهواء يولدون الاخر بالتكاثف والتخلخل وهما متضادان وبالجملة يوجد الافراط والتفريط كالكبير والصغير
على ما قال افلاطون الا انه جعل هذين هيولى والواحد صورة واما غيره فجعل الواحد الموضوع هيولى والمتضادين
فصولا وصورا وبعضهم افرزوا الاضداد الموجودة في الواحد منه كما قال انقسيمندروس وكل من يقول ان الموجود
واحد وكثيرة مثل انبذقلس وانكساغوراس لانهم يفصلون السائر من الاختلاط ويفرق كل من الاخر
بان ذلك يفعل دوائرها وهذا مرة وهذا يجعل غير المتناهية واللاتي يكون لها اجزاء متشابهة والاضداد وذلك
المسميات بالعناصر اقول اعلم ان مجموع قدماء الحكماء ينقسم الى فرقتين في تعيين مبادي الاشياء الطبيعية فان بعضهم عين
وقال ان مبدأ الاشياء الطبيعية هو الموجود الواحد اللامتحرك ولما كان هؤلاء منكرين الحركة الطبيعة التي هي علة
الحركة سموا بهذه المناسبة غير طبيعيين وبعضهم عينوه مع حفظ الحركة والطبيعة ولهذا سموا طبيعيين ثم انقسم
هؤلاء الى فرقتين من حيث ان بعضا منهم كان يقول ان مبدأها واحد متحرك وبعضا اخر كثير متناهيا كان او غير
متناه والمصنف لما بين الى هذا الفصل رأي اللاطبيعيين وابطله بوجوه عرفتها وفرغ عن المباحثة معهم شرع الان
ان يبين اراء قدماء الطبيعيين ويباحث بعده معهم وسماهم في ابتداء كلامه بالطبيعيين ليمتازوا عن اللاطبيعيين
الغير المتكلمين على مقتضى الطبيعة كما قال في المتن الثاني عشر وهذا هو ارتباط هذا الفصل بالمقدم على الوجه الكلي
واما وجه ارتباط هذا المتن بالمقدم فهو انه لما قال في اخر المتن السابق استحالة كون الموجود واحدا كذا اي على وجه
قال به ملسوس وبارمندس كانه توجه ان يقال هل يكون ما عين قدماء الطبيعيين من ان مبدأ الاشياء
الطبيعية واحد مستحيلا ايضا بهذا الوجه فاجاب بقوله لكن كما يقول الطبيعيون يوجد طريقان فينبغي ان يبين
كل منهما فيما بعد حتى يعلم الصحة او الفساد وليظهر مقصوده ذكر فيه هذين الطريقين المختلفين الذين قال قدماء
الطبيعيين بهما من ان المبدأ واحد لكن المجموع منه وقبل ان يذكر الاول قال ان الذين عينوا جسما واحدا موضوعا

افترقوا الى فريقين فقال بعضهم ان هذا الجسم الموضوع واحد من العناصر الثلثة اما الماء او الهواء او النار ما لهذا الشان
المص بقوله اما واحد من الثلثة لان التراب لم يضعه احد منهم مبدا وان كان قد وضعه بعض قدماء الالهيين وقال بعضهم
هو جسم متوسط بين الهواء والنار الطف من الهواء واكثف من النار ففي الطريق الاول هو ان يكون ذلك المبدأ الواحد
بحيث كان يتكون منه سائر الاجسام اولا والان بسبب تغيره بالتخلخل والتكاثف مثلا الواضعون الماء مبدأ كانوا يقولون
ان الماء اذا تخلخل يكون هواء حتى ان تخلخل تخلخلا ازيد يكون نارا واذا تكاثف يكون ترابا وبحسب نوعات التخلخل والتكاثف
امرين متضادين لزم ان يقول الحكماء المذكورون بتكون سائر الاشياء من مبدا واحد موضوع بتعاقب الاضداد
عليه والاقتداء بهم حكم المصنف بان الاشياء تتكون من الهيولى والصورة والعدم ولكن لما لم يتفق جميع هؤلاء
القدماء على ان يكون تكون الاجسام بالتخلخل والتكاثف بين المص بعد ذلك ان جميع الحكماء الطبيعيين وضعوا
ضدين بالاتفاق لتكونها وهما يرجعان الى الافراط والتفريط وصرح بان افلاطون لم يقل بان الاشياء تتكون
بسبب التخلخل والتكاثف لكن وضع مقامهما الكبير والصغير وهما متضادان ايضا والكبير يقوم مقام الافراط
ويحاذي الصورة على راي المص والصغير يقوم مقام التفريط ويحاذي العدم ثم وضع الفرق الذي كان بين القدماء
القائلين بالتخلخل والتكاثف وافلاطون القائل بالكبير والصغير حيث قال الا ان هذا يفعل هذين هيولى والواحد
صورة الى اخره يعني قد وقع الاختلاف في تعيين المتضادين والواحد بين القدماء وافلاطون فافلاطون
ياخذ المتضادين من الهيولى المسماة منه بالكبير والصغير ويعين الواحد ان يكون صورة واما القدماء فيضعون
ان يكون المبدا الموضوع واحدا والاضداد صورا وفصولا تختلف بسببها الهيولى وتتكيف بسببها بوجوه مختلفة
كثيرة بحيث يحصل بهذا السبب اجسام كثيرة مختلفة بان يتصف الهيولى المتصفة بصورة الماء بصورة التراب
فيحصل التراب او بصورة الهواء فيحصل الهواء او بصورة النار فيحصل النار لكن هذا الاختلاف الواقع بينهما
غير مضر لانه يكفي ههنا اتفاقهما في ان الاشياء تتكون من واحد والضدين هذا هو الطريق الاول ثم وضع حيث
قال وبعضهم افرزوا الاضداد والموجودة في واحد منه الطريق الثاني الذي قال به بعض اخر من الطبيعيين
الواضعين مبدا واحدا ووضعوه ان يكون ذا جنس واحد وذا صورة واحدة كالماء والهواء والنار وبعضهم
وضعوه ان يكون مختلف الجنس والصورة يعني طبيعة ما وعجينا حاصلا من العناصر موجودا فيها اضداد غير متناهية
مختلطة كما كان خليط انافساغوراس وكذا كانت كرة انبذ وقلس والاولون كانوا يقولون ان الاشياء تتكون
من المبدا الواحد والتخلخل والتكاثف وهذا هو الطريق الاول كما عرفت والمذكورون بعدهم سلكوا في طريق اخر ولان تقديم هذا يجب ان تعلم ان بعض القدماء الطبيعيين الى الواضعين مبدا واحدا م
فانهم قالوا ان تكون الاشياء بالافراز والاخراج من الخمير المذكور المخالط فيه جميع الاضداد والموجودات وهذا
هو الطريق الثاني لتكون الاشياء وهو الذي نقله المص انا قسمانذروس والى هذا الطريق يرجع مذهب انبذوقلس
وانافساغوراس حيث قال وكل من يقول ان الموجودات واحدة وكثيرة الى اخره ويفرقهما عنه بانه يعين مبدا ماديا
واحدا فقط وهما عينا اثنان واحدا واخرى كثيرا لان انا قسمانذروش وان كان وضع مبدا مختلف الجنس والصورة
ومركبا من امور اخر لان كل مختلف الجنس والصورة يحصل من اجناس مختلفة ولكن كان لا يسمى الاشياء التي تحصل
منها ذلك الخمير مبادي فكان يكون المبدا على رايه واحدا واما انبذوقلس وانافساغوراس فجعلوا مبدا واحدا
يعني مبادي كثيرة بمعنى اخر فانبذوقلس ذهب الى ان جميع الاشياء كانت مختلطة في كرة واحدة عند غلبة المحبة
ولما كان هذه الكرة كمادة يتخلق منه جميع العالم عنده علم منه انه كان يظن مبدا واحدا ماديا للاجسام وكان يقول
اذا غلب العداوة وتكون العالم يكون العناصر الاربعة مبادي سائر الاشياء ثم ستكون هذه الكرة مجددا بعد ذلك
معين فعلم من هذا انه قد كان يعين المبدا واحدا تارة وتارة كثيرة وعلى هذا الطريق يعني انافساغوراس هو ما
يوجد فيه جميع الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية وكان يظن هذا الحوض او قل هذا العجين مبدا واحدا وكانت
تلك الاجزاء الغير المتناهية كثيرة فهذان واقفا انا قسمانذروس فيما قال ان تكون الاشياء يكون بالافراز

يحصل سائر الاجسام اولا من الماء فقال بعضهم … من الماء ان التخلخل …

والاخراج

بلغ

والاخراج من الواحد واختلفا بينهما بوجهين فان انبذوقلس ذهب الى ان العالم والكرة قد صنعا مرات غير متناهية
وكذا سيصنعان وهذا هو دور الاشياء كما سيجيء مفصلا في الاول الفصل الاول من ثامن السماع الطبيعي وقال
انافساغوراس ان هذا العالم قد صنع مرة فقط من الحوض المذكور ولا يفسد بعد ذلك ابدا ووضع مبادي مادية
غير متناهية مستترة في هذا الحوض واما انبذوقلس فذهب الى الاربعة فقط فان قلت لم لم يذكر المص مذهب ذيمقراطيس
ولفكيبوس مع انهما من الطبيعيين المتكلمين على مقتضى الطبيعة لافرادهما بالحركة قلت لانه انما اورد ان يذكر ههنا
مذاهب الطبيعيين القائلين بان المبادي واحد او واحد وكثير وذيمقراطيس ولفكيبوس لم يقولا كذلك بل عينا
للمبادي جسيمات لا منقسمة غير متناهية يحصل من اجتماعها الاجسام فان قلت لما كانا عينا هذه الجسيمات الغير
المتناهية في الخلاء كما عين انافساغوراس مبادي مادية غير متناهية في حوضه فقد وضعا مبدا واحدا مثله يوجب ما
قلت ليس الامر كذلك فان بينهما فرقا من وجهين الاول ان انافساغوراس قد كان وضع في حوضه اختلاطا وحلل
للاشياء المختلطة وهما لم يضعه اصلا بل انما عينا كون هذه الجسيمات متفاضلة متفارقة والثاني ان حوض انافساغورس
كان امرا موجودا بخلاف خلائهما وان قلت لما كان ما وضع قدماء الطبيعيين مبدا واحدا ماديا للاجسام الطبيعية
غير مخالف لما وضع المص فانه وضع الهيولى التي هي واحدة مبدا ماديا لها مسمى في المتن الثاني والثمانين من هذا
الكتاب بالموضوع الاول وكان يعين عينوا لتكون الاشياء موضوعا واحدا والتخلخل والتكاثف كالمتضادين وهذا
غير مخالف لما ذهب اليه المص فلم لم يرض المص بما قالوا قلنا لان بينهما فرقا فان ما وضعوه مبدا ماديا هو الجسم وهو
وضع الهيولى التي ليست بجسم بل قوة جوهرية فقط ولان القدماء حين عينوا لتكون الاجسام موضوعا واحدا
اي الجسم الواحد والتخلخل والتكاثف كالاضداد لم يتفكروا بافكار دقيقة صحيحة موصلة الى ما هو الحق كما هو الاحق ولم ينظروا
الى وجه المقصود الا بحث المجازية فقصروا في كل منهما بلا ارتياب اما في الموضوع فلانهم عينوا امرا موجودا بالفعل واما
في الاضداد فلان التخلخل والتكاثف من الاعراض وهي لا يمكن ان يعين مبادي التكون الجوهري والمص كمل قصورهم
ونقصانهم فعين للتكون الجوهري الهيولى الموجودة بالقوة لان تكون موضوعا والصورة والعدم كالمتضادين ثم
ان قلت لم سمى افلاطون الهيولى كبيرة وصغيرة كما نقل عنه المص في هذا المتن وفي المتن الثمانين وسماها هو كذلك في
تماوس قلت قد اختلفت لافلاطونيون في وجهها وذكروا وجوها كثيرة الاول انه سماها كبيرة لكون استعدادها لقبول
الصور المتعاقبة كثيرة غير متناهية وسماها صغيرة لعدمها الذي لا يفرقه ولا يميز افلاطون عنها اصلا كما سيجيء في
المتن التاسع والسبعين والثاني سماها كبيرة لانها يمكن ان تكون مع كل جسم موجود وصغيرة لانها ليست موجودة
بالفعل اصلا عنده بل دون الوجود كما بينا في المتن الثلاثين والثالث سماها كذلك لانها في نفسها مبهمة غير معينة
كما قال افلاطون في مكالمة فلوس والكبير والصغير يدلان على غير المعين والرابع سماها كبيرة لانها منشأ الامتداد
واصله وصغيرة لانها بحسب ذاتها ليست لها نهاية امتدادا اصلا والخامس سماها كذلك ليشعر انها قائمة مقام
الضدين والسادس سماها كذلك ليشعر بتقابلات التبدلات ولما وقع كلامنا فيما قال افلاطون من الكبير والصغير
المتخادمين لتكون الاجسام الطبيعية على رايه ناسب ان نذكر الاشياء التي ظن انها تجتمع في تكونها على ما قال في مكالمة فلبوس
من انها خمسة غير المعين والحد والواحد والجامع والماهية غير المعين هو الهيولى المتصف في نفسها بالعدم والحد تابع المثل
اي الصورة والواحد هو المركب الذي سماه في تماوس بالولد والجامع هو الفاعل الموحد والماهية هو المثال او قل هو تمام
الشيء المركب لا يقال ان افلاطون فسر الواحد بالمركب والواحد المنقول في هذا المتن قد اخذ بمعنى الصورة فيكون هذا
الاخذ غير مطابق لمراده فيكون باطلا لانا نقول الصورة يمكن ان تسمى حدا وواحدا باختلاف الوجوه لانها من حيث
تحد تسمى حدا ومن حيث توحد شيئا فيكون واحدة والمركب يسمى واحدا كالمعلول المتن الثالث والثلثون قال المص لكن يرى ان انافساغورس
ظن المبادي غير متناهية كذا لانه ظن راي الطبيعيين المتفق عليهم بينهم حقا وهو انه لا يكون شيء من اللاموجود لانه
لاجل هذا قالوا ان المجموع قد كان مجتمعا معا وان التكون كذا يكون اختلافا وبعضهم عبر عن الافتراق والاختراق قوله

لان الكبير والصغير كالمتضادين م

لما فرغ المصنف من تعداد مذاهب قدماء الطبيعيين شرع ههنا في بيان مذهب اناقساغوراس فقط وترك ما عداه
لا شيخ ولما كان ينبغي للفيلسوف ان يكون مطمح نظره تفتيش الصدق واستطلاعه وكل من يكون مظهر الصدق
يكون قاضيا لا خصما كما قال المص في المتن الحادي والمائة من اول الفلكيات ذكر المص ههنا وفي المتن الاتي المباني التي
ذهب اناقساغوراس الى ما ذهب اليه حتى يقدر ان يحكم بعده حكما صادقا صحيحا فقال ان اناقساغوراس ذهب
الى هذا الرأي لانه ظن ان ما ذهب اليه الطبيعيون بالاتفاق من انه لا يوجد شيء من العدم حق وكما نستدل به بانه
لما كان هذا القول المتفق عليه بينهم اي ان الاشياء ما لا يوجد من العدم صادقا وجب ان يكون كل ما يحدث موجودا
بوجه ما قبل ان يحدث والا لكان يحدث من العدم وهو مخالف لما اتفقوا عليه فكل ما يكون ويكون الان وسيكون
يكون موجودا بوجه ما قبل تكونه وكون شيء موجودا قبل التكون يلاحظ على وجهين بان يوجد قبله كاملا ومتميزا
على وجه سيكون بعدا وبان يوجد قبله بوجه مغاير لما يكون بعدا اي بان يوجد اولا ناقصا مختلطا وبلا فرق ثم
يكون ويوجد تاما متميزا ومتفرقا والاول مستحيل لانه تحصيل الحاصل فتعين الثاني وهذا لا يمكن الا ان يكون او في
وان يبين لا بان تضع ان يوجد قبل تكون شيء اجزاء غير متناهية متشابهة للاجسام مختلطة معا في حوض محيط
لمجموعها ولاجل هذا يقولون اي اناقساغوراس وتابعوه ان المجموع اي مجموع المكونات قد كانت معا ثم العقل اي الواجب
تعالى ميز تلك المختلطات وفرقها لخلق مجموع العالم منها ثم قال ومثل هذا التكون اختلاف وبعضهم عين الاقتران ولا
والافتراق قال بعض الشراح ان هذه الكلمات متعلقة الى طريقي التكون المذكورين في المتن السابق يعني ان الذين يولدون
الاشياء من مبدأ واحد بالتخلخل والتكاثف قالوا ان مثل هذا التكون اختلاف والذين يولدونها من مبدأ واحد
مركب مختلف الجنس يولدونها بالاقتران والافتراق وهذا الشرح ليس بمراد المص لكن لا لانه يخل من ترتيب الكلام
فقط بل لانه هذا الكلام اي وان التكون كذا يكون اختلافا من كلمات اناقساغوراس وهذا الكلام يذكره المص ايضا
في المتن الاول من الكتاب الاول للكون والفساد حين يرد على اناقساغوراس بانه لم يعرف اللفظ المخصوص للتكون حيث
قال فيه ولكن لم يعرف اناقساغوراس اللفظ المخصوص للتكون لانه قال الكون والفساد هو الاختلاف ومعناه ح
انه لما كان يقول ان الاشياء تتولد بالاخراج والانفصال من الحوض كان ينبغي ان يسمي التكون حين اراد ان يبينه
بالاقتران والافتراق كما سماه المص البعض فهذا تعريض له وعلى هذا المعنى يكون المص مبينا لرأي اناقساغوراس
بتمامه فكانه قال كان يقول اناقساغوراس بتمامه فكانه قال ان الاشياء لا تحدث من العدم بل كانت موجودة قبل
في حوض والموجودات فيه تتغاير وتتحول بوجه ما وهذا وهو تكون هذا الشيء وذاك وقوله في اخر القول الاقتران
والافتراق يمكن ان يكون منسوبا الى تكون الاشياء فقط بمعنى ان تكون شيء تنفصل وتتفرق الجسيمات المتشابهة
من العجين الغير المتناهي الموجود في الحوض المذكور وتتقارب وتتجامع بعض اجزاء هذا المتكون ببعض اخر وبهذا التكون
تصير لحما وعظما او دما او شجرا ونارا وغيرها ويمكن ان ينسب الاقتران الى تكون الاشياء والافتراق الى فسادها
المتن الرابع والثلثون ولان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه لان كل ما يحدث لما وجب ان يحدث اما من الموجودات
او من اللاموجودات واستحال الحدوث من اللاموجودات لما اتفق عليه ائمة الطبيعيين ظنوا انه بقي الضرورة ان
يحدث من الموجودات ويوجد فيها لكن من صغر مقدارها انها ليست محسوسة لنا وقالوا ان كل شيء مختلط
بكل شيء لانهم كانوا يرون ان الكل يكون من الكل وظهور المتفرقات وتسميتها مختلفات يكون مما يزيد غلبته
بسبب كثرة غير المتناهيات في الاختلاط لانه ليس كذلك كل ابيض خالصا ولا اسود ولا حلو ولا لحم ولا عظم
وما يكون منها اكثر في شيء يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشيء اقول يذكر المص في هذا المتن امورا ثلثة يذكر المبنى
الثاني لاناقساغوراس وجوابه عن سؤالين وردا عليه في عصره فقال الحذا اناقساغوراس دليلا اخر بان
ان كل ضد يحدث من اخر فيوجد فيه ونوضحه انه كان يقول ان كل ضد يتولد من ضده مثلا البياض من السواد
والنار من الماء وبالعكس [illegible] وهذه اما تحدث من اللاموجودات والاعدام او من الموجودات لا يمكن اثبات

الشق الاول لانه مخالف لما اتفق عليه ائمة الطبيعيين من انه لا يصير شيء من العدم والشق الثاني يمكن ان يؤخذ
على وجهين الاول بان يتبدل طبيعة شيء كالسواد مثلا الى اخر كالبياض وهذا ايضا غير ممكن الاثبات بالبديهة
فبقي انه لو حدثت من الموجودات تحدث من اجزائها الموجودة في اضدادها ولما امكن ان يكون كل شيء من كل
شيء اخر لزم ان يكون كل شيء في كل شيء ولهذا قالوا ان كل شيء مختلط بكل شيء لكن ولما اورد عليه ان كون كل شيء مختلطا
في كل شيء كذب لانه لو كان كذلك فلم لا نرى اجزاء الابيض في الاسود وفي الماء اجزاء النار وفي اللحم والعظم اجزاء الماء
والحديد والنحاس والفلفل لانه لو اخذ السبب الصادق والحكمة من الحس لكان من افراط الجنون ان يحكم بما يخالف
الحس وضع المصنف جواب هذا الايراد من جانب اناقساغوراس فقال لكن من صغر مقدارها انها ليست محسوسة
لنا يعني ان كل شيء مختلط في كل شيء واجزاؤه موجودة فيه في نفس الامر لكنها لا نرى لكمال صغرها وانما نرى اذا ظهرت
واجتمعت في شيء ثم لما اورد عليه انه لو كان في الاسود مثلا اجزاء الابيض وفي الماء اجزاء النار وبالجملة كل شيء في
كل شيء فباي شيء تمايز الاشياء ولم نسمي الاسود اسودا والماء ماء ولا نسميهما نارا او هواء اجاب عنه بقوله
وظهور المتغايرات وتسميتها مختلفات يكون مما يزيد غلبته بسبب كثرة غير المتناهيات الى اخره يعني ان تمايز الاشياء
وتفارقها وتسميتها باسماء متخالفة يكون بالكثرة بعض الاجزاء الموجودة فيها من بعض اخر وغلبة بعضها على بعض
مثلا الماء يمتاز عن الهواء والنار والتراب وسائر الموجودات الجسمية ويسمى باسم مخصوص لان الاجزاء المائية
الموجودة فيه اكثر من الاجزاء الهوائية والنارية والترابية والاجزاء الاخر المختفية الموجودة فيه وغالبة عليها زيادة
غلبة ولهذا قال لانه ليس كل ابيض خالصا ولا اسود الى قوله وما يكون منها اكثر في شيء يرى ان يكون هو طبيعة ذلك الشيء
انتهى لان الحكم للغالب فتميزها بسبب احساسنا ذلك الغالب الاكثر دون الاجزاء القليلة المغلوبة فيها ونحكم
بتغاير بعضها عن بعض اخر وتسميتها باسماء مخصوصة وبما قرر علم تمام رأي اناقساغوراس ومبانيه وجوابه
عما اورد عليه ثم لنذكر بعض سؤالات على المتنين السابقين مع اجوبتها سئل اكثر الشراح ما السبب في ان المص ذكر وبين
مذهب اناقساغوراس من المذاهب المذكورة لقدماء الطبيعيين في المتن الثاني والثلثين وابطله ولم يبين غيرها
ولم يبطلها بل ما السبب في انه ذكر مذهب ملسوش وبارمندس واناقساغوراس من المذاهب المذكورة لقدماء
الحكماء في المتن السادس وابطلها ولم يبطل غيرهما مع انه كان يليق به ان يبطل كلا منها لئلا ينخدع واجيب بان المص
ذكر مذاهب القدماء وردها على ما كان ينبغي ان تذكر وترد لم يردها على الترتيب في سلك واحد وفي كل موضع ذكرها
لانه لو فعل كذلك لرئي انه بدأ في التأليف لرد الغير وهذا بعيد عن الفيلسوف لكن يرد المذاهب التي تخالف الاشياء
التي يجب ان تذكر بالصدق في المحل الذي كلامه فيه اما لانها تعين لبيان الحق او لانها كانت اشهر وصادرة من الرجال الكبار
الكثيرة مع كونها كاذبة او لانها تستند الى رأي يستند اليه المص ايضا او لانها يلزم من ردها رد غيرها او لان رد غيرها
يورد في موضع انسب به وهكذا فعل ههنا رد مذهب اناقساغوراس وترك المذاهب الاخر لانه كان في ذلك الزمان
مشهورا ومذكورا عند كثير من العلماء ولان اناقساغوراس كان في ذلك الزمان في مرتبة علي من الاشتهار
ولانه كان مبنيا على مقدمات يبنى المص عليها ايضا اثبات الهيولى الاولى لانه كما قال اناقساغوراس بالخليط المذكور
الكائن في الحوض لئلا يلزم وجود الكائنات من العدم كذلك قال المص بالهيولى الاولى لئلا يلزم ذلك ولان خليط
اناقساغوراس يشابه بالهيولى الاولى زيادة مشابهة والمشابهة سبب الانخداع ولانه يلزم من ابطاله ابطال
مذهب ذموقريطس ولاجيوش وابقروش بحسب ما يناسب المردود لانه اذا ابطل عدم التناهي في متشابهات
اناقساغوراس يبطل ايضا عدم تناهي الجسيمات الصغيرة التي وضعها ذموقريطس وتابعوه مبادي الاجسام
الطبيعية فان قلت كان ينبغي على المص ان يذكر مذهب ذموقريطس ومتبعيه وان يرده لانه كان في ذلك
الزمان معتبرا ومشهورا زيادة اعتبار وشهرة من مذهب اناقساغوراس لما قال المص في المتن الثامن من الكتاب
الاول للكون والفساد ان ذموقريطس يرى ان يصدق رأيه بالادلة المختصة الطبيعية ودجه على سايره في المتن الثاني

قلت لا يناسب ان يبطل مذهب ذموفرتوس في هذا المحل تماما لانه اورد للمبادي جسيمات غير متناهية
واورد ايضا الخلاء على ما نقل عنه المصنف في المتن الحادي والاربعين من هذا الكتاب وفي الفصل الرابع من اول
ما بعد الطبيعة وابطال الخلاء ليس بمناسب لهذا المحل لكن يبطل في الكتاب الرابع وكذلك ذكر مقدرات غير قابلة
للانقسام وابطالها سيكون في الكتاب السادس الذي يتبين فيه ان كل متصل ينقسم دائما الى المنقسمات
وسيبطلها ايضا في الكتاب الاول من الكون والفساد واما ابطال مذهب ملسوس وبارمندس فهو واجب في هذا
المحل لانهما هدما اساس الحكمة الطبيعية بالكلية لانهما انكرا الحركة والطبيعة ولان مذهب بارمندس كان مشهورا
ومعتبرا في ذلك العصر كما يعلم من مقالة افلاطون المسماة بكالمة بارمندس واما ابطال سائر المذاهب فيعلم من هذه
الابطالات ومن بيان الحق الذي سيذكر في المتن الثاني والاربعين وبعده وسينكشف بطلانها في محل يقتضي
ابطالها وان قلت ان انكساغوراس قد كان يقول بمبدأين مادي وفاعل اي المحرك والمفرق للجميع كما نقل عنه المص
في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر فلم لم ينقل عنه ههنا المبدأ (العقل) الفاعل ايضا قلنا لان الكلام ههنا
انما هو لمبادي الاجسام الداخلة فيها والمبدأ الفاعل ليس كذلك فلهذا ذكر ههنا رأيه للمبدأ المادي فقط وهو كما
ذكرنا كانت جسيمات الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية المختلطة في حوضه المذكور كالمياه الغير المتناهية والنيران
الغير المتناهية واللحوم الغير المتناهية والعظام الغير المتناهية والعروق الغير المتناهية الى غير ذلك وسمي هذا المختلط
بمتشابهة الاجزاء ولما كان في كل شيء جميع الاشياء الاخر على رأيه سماه بزواكلا يعني ان الكل مزروع في الكل المتن
الخامس والثلثون قال المص فلما كان غير المتناهي من حيث انه غير متناه غير متيقن فغير المتناهي بحسب الكثرة او الامتداد
كم غير متيقن وبحسب الصورة كيف ما غير متيقن فعند كون المبادي غير متناهية بحسب الكثرة والصورة يستحيل
ان يتيقن الاشياء التي تحصل منها لانا انما نظن ان نتيقن المركب حين ندرك من اي شيء تكون وكم هي اقول لما
فرغ المص من تحرير تمام مذهب انكساغوراس وذكر ادلته وجوابه عما اورد عليه شرع الان ان يبين
ضعفه ورده ولما كان مذهبه متضمنا لامرين احدهما هو ان مبادي الاجسام الطبيعية اجسام غير متناهية
مشتملة على اجزاء متشابهة والثاني هو ان الكل موجود في الكل رد المص كلا منهما ورد الاول في هذا المتن والثاني
الاتي رده فهذا المتن من يتيقن الاجسام وفي الاتي من وجودها ويتعلق في هذا المتن امرين بأخذ مقدمتين مسلمتين
ويتعلق بهما البرهان الاولى هي ان غير المتناهي سواء كان بحسب الكثرة او الامتداد او الصورة من حيث انه غير
متناه غير متيقن واشار ههنا الى الاقسام الثلثة لغير المتناهي الاول بحسب الكثرة كما لو كانت الاعداد غير متناهية
بالفعل والثاني بحسب الامتداد كما لو كان جسم وخط غير متناه بالفعل وفي كل منهما كم غير متيقن لان الكثرة والامتداد
من مقولة الكم والثالث بحسب الصورة وفهم اكثر الشراح من غير المتناهي بحسب الصورة صورا غير متناهية الاعداد
ولهذا قالوا هذا القسم متضمن للقسم الاول لان غير المتناهي بحسب الصورة غير متناه بحسب الكثرة ايضا لكن لا (بمجرد) بحسب
كثرة الاشياء التي تفترق فيها بالعدد فقط بل بحسب الكثرة والصورة معا لان لهذه الغير المتناهي طبايع غير متناهية
ايضا ليست للاول وهذا الفهم ليس بمرضي عند الشارح لانه يكون التقسيم رديا اذ التقسيم الصحيح هو الذي يكون اقسامه
متقابلة او متخالفة ولان هذين القسمين يكونان بحسب العدد في نفس الامر انما كون الاول بحسب العدد فقط والثاني
بحسب الصورة ايضا فهو فاير بالعرض بالنسبة الى اللامتناهي ومن طرف المادة لا من طرف اللامتناهي فالمراد منه على ما فهم
هو غير المتناهي شدة كما اذا قلنا قوة غير متناهية وحرارة غير متناهية شدة وبهذا المعنى نسئل هل قدرة الله تعالى غير متناهية
وهل يمكن ان يوجد صورة وكيفية غير متناهية عند ارسطو ام لا اي هل يقول ارسطو ان قدرة الله تعالى غير متناهية
شدة ام لا وهل يقول يمكن ان توجد في الخارج صورة وكيفية غير متناهية شدة وبحسب الدرجات ام لا ولهذا
سمي هذا الغير المتناهي بحسب الصورة كيفيا ما غير متيقن وانما اورد هذه القضية اي قوله غير المتناهي من حيث انه غير متناه
غير متيقن مؤكدة لان غير المتناهي مادة وبالفعل يتيقن ولهذا يرسم ويحد وكذا غير المتناهي بالقوة لكن غير المتناهي

من حيث انه غير متناه لا يتيقن كما سيجيء في موضعه والمقدمة الثانية هي ان المركب لا يتيقن الا اذا تيقن الاشياء التي يحصل
منها وتيقن كم هي ودليل هذه المقدمة هو ما ذكره المص في المتن الاول من قوله لانا انما نظن ان نتيقن شيئا ما حين ندرك
علله الاول ومباديه الاول حتى العناصر وتصويره دليل المص يكون هكذا لو كان مبادي الجسم الطبيعي غير متناه لما تيقن جسم
طبيعي والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فهو متفق عليه وقد اعترف به للخصم اي انكساغوراس فانه يقول ان الجسم
الطبيعي يتيقن ولانه لو لم يتيقن لكان العقل وتحصيل اليقين امرا عبثا واما الملازمة فظاهرة من المقدمتين لانه اذا كانت
مبادي الجسم الطبيعي غير متناهية لا تتيقن بالضرورة بحكم المقدمة الاولى واذا لم يتيقن المبادي التي يحصل منه الجسم الطبيعي
ولم يتيقن ما هي وكم هي لا يتيقن جسم طبيعي بالضرورة بحكم المقدمة الثانية فلو كان مبادي الجسم الطبيعي غير متناه لما يتيقن
جسم طبيعي وبهذا الدليل يبطل ايضا ما ذهب اليه ذموفريطس ولاجيوس وابقورس من ان مبادي الاجسام الطبيعية
جسيمات صغيرة غير منقسمة منفصلة لا متناهية كما قال ابو الوليد ابن رشد القرطبي وان زعم سمبليقيوس امرا اخر كلام
اسكندر الافروديسي المتن السادس والثلثون قال المص لما كان يجب ان يكون الكل الذي يقع على جزئيه انه كيفما يكون امتداد
اي امتداد كان بحسب الكبر والصغر بحيث يمكن ان يقع عليه ذلك وابين من الجزء (احد الاجزاء) الذي اذا وجد في الكل ينقسم اليه ولما
كان يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر كيفما يكون امتداد كان بحسب الكبر والصغر فظاهر انه يستحيل ان يكون جزء ما كذلك
لانه لو كان لكان الكل كذلك واللحم والعظم وامثال ذينك اجزاء للحيوان والثمرة للشجر فظاهر انه يستحيل ان يكون
اللحم او العظم وامثالهما كيفما يكون امتداد بحسب الكبر او في الصغر اقول لما فرغ من ابطال مذهب انكساغوراس من يتيقن
الاجسام شرع ان يبطله بوجودها ولان تعرف هذا ينبغي ان تعلم ان الاجسام المتشابهة اللامتناهية التي وضعها
انكساغوراس في حوضه ليس لها نهاية الكبر لانه كان اللحوم مثلا فيه غير متناهية وغير المتناهي ليس لها نهاية الصغر
لانه يوجد في كل قطعة من اللحم مثلا سائر الاشياء لان الكل يوجد في الكل فكلما انفصل من اللحم المذكور شيء يكون
اصغر ثم اصغر وثم واذا عرفت هذا فاعلم ان المص يستدل على بطلان مذهبه بان الاجزاء المركبة للكل العديمة
النهاية كاللحم والعرق والعظم المركبة للحيوان يمكن ان توجد بكل امتداد من الكبر والصغر وكلما يمكن ان توجد
اجزاء الكل على اي كبر وصغر يجب ان يمكن ان يوجد الكل كالحيوان مثلا كذلك فح كان يمكن ان يكون الانسان
كالارض وكمجموع العناصر بل اكبر غير متناه وكذلك كان يمكن ان يكون مثل بقة وذرة وكذلك يمكن ان يكون
كل جسم باكبر غير متناه وباصغر صغر وهو مستحيل كما قال يستحيل ان يوجد الحيوان او الشجر كيفما يكون امتداد بحسب
الكبر والصغر وكل جسم طبيعي يأخذ كبرا او صغرا مناسبا له محققا ومتعينا من طبعه ولا يمكن ان يتجاوز عنهما
اصلا والصغر والكبر المناسب المحقق المتعين من الطبيعة هو ما يكون له امتداد لا ما وضع في غير المنقسم وبين المص
الكبير حين قال وابين من الجزء احد الاجزاء الى اخره يعني ينقسم الاجزاء الى الاجزاء الذاتية التي يحصل منها الكل كالهيولى
الاولى والصورة والكل الحاصل منها لا يمكن ان ينقسم اليها بحيث يمكن ان توجد متفرقة والى الاجزاء التامة
التي لو انقسم الكل اليها يكون كل منها موجودا متفرقا مثلا لو انقسم الانسان الكل الى العظام واللحوم والعروق
وغير ذلك من الاجزاء التامة الحاصل هو منها يوجد كل منها بذاته متفرقا والمص لا يتكلم ههنا للقسم الاول بل
للثاني لان انكساغوراس انما قال بالاجزاء الثانية وانها هي المركبة للكل والكل انما يحصل منها ويجب ان تتفكر عبارة
المص ههنا فانه لم يقل لما كان يجب ان يكون الكل الذي يقع على جزئه ان يكون كيفما يكون امتداد بحسب الكبر والصغر
بحيث يجب ان يقع عليه ذلك بل قال بحيث يمكن ان يقع عليه لان عبارة المذكورة ههنا لا يراد بها الوقوع الضروري
بل امكان الوقوع اي يمكن ان يقع وانما قال كذلك ليدفع ما يمكن ان يورده انكساغوراس من ان الاجزاء وان كان يقع
عليها ان يكون كيفما يكون امتداد اي امتداد كان بحسب الكبر والصغر لكن العقل الفاعل يعينها ان يكون بمقدار معين
لان يجعل الكل على استعداد مقتضى استعداده لا بان يجمع اكثرها لحصول كل (او اقلها) فلا يلزم انه لما كان يقع على الاجزاء
الكل ان يكون كيفما يكون امتداد يقع هذا على الكل ايضا فكانه قال لا نسلم ان الفاعل عينها كذلك ولا يلزم الوقوع بالفعل

ليس له نهاية ومم

لكن هذا من الخارج وبالعرض واما بالنظر الى ذات الجسم فيمكن ان يقع على الانسان مثلا ان يكون يكيا بكل امتداد من
الكبر والكبر وهو مستحيل قطعا فاذ هب اليه انا فساغوراس مستحيل ايضا **المتن السابع والثلثون قال المص** وايضا
لو وجد مجموعات هذا الجنس كل واحد في اخر ولم تحدث بل تفرقت اذ وجدت وتميزت من الكثير وصار كل واحد من كل واحد
كالماء من اللحم بالانفصال واللحم من الماء وكل جسم متناه فظاهر انه لا يمكن ان يوجد الكل في الكل لانه اذا خرج من الماء
اللحم ثم خرج مرة بعد اخرى من الباقي بالفصل وان كان الخارج اصغر دائما لكن لا يتجاوز مقدارا ما في الصغر فان انتهى
الخروج فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي وان لم ينته بل تحقق الخروج دائما يكون في الامتداد المتناهي
المتناهيات المتساوية غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل **اقول** لما فرغ من ابطال القول الاول لانا فساغورس في
المتنين السابقين شرع ان يبطل في هذا المتن وفي المتن الاتي قوله الثاني وهو انه لا يوجد جسم خالص في الخارج
بل يوجد الكل في الكل وتفعل امورا ثلثة يذكر اولا رأيا لانا فساغورس وتضع ثانيا مقدمة ويبرهن ثالثا فيقول
وايضا لو وجد مجموعات هذا الجنس كل واحد في اخر الى اخره وتعد هيهنا امور ثلثة لانا فساغورس احدها هو ان
مجموع الموجودات الطبيعية لو وجد بالتعاكس يعني يوجد الكل في الكل الثاني هو ان الموجودات الطبيعية لا تحدث
بل تتفرق وتنفصل لانها كانت وجدت اولا بالتعاكس حتى اذا ظن انها تكونت تكون ظاهرة فقط والثالث
هو ان الاشياء تسمى كذا او كذا بسبب كثرة ما وجدت فيها ثم ذكر المقدمة وهي ان كل جسم متناه ينفد باخراج اجزاء
المتناهية دائما منه وهذه المقدمة لا يجوز ان تفهم فيها هندسيا لانها لو فهمت كذلك لكانت كاذبة لان برفع الاجزاء
المتناهية المجعول بالانتزاع الهندسي من متصل ما لا يفنى المتصل لانه قابل للانقسام الى ما يقبل الانقسام دائما
بل يجب ان تفهم فيها طبيعيا وحسيا واذا فهمت بهذا الوجه فظاهر ان كل متناه ينفد باخراج اجزاء المتناهية منه
مرة بعد اخرى دائما ولا ظهار ارادته الاخراج الطبيعي الحسي لا الانتزاع الهندسي قال وكل جسم متناه ينفد من الجسم
المتناهي ولم يقل وكل متصل متناه ينفد من المتصل المتناهي وايضا المقام انما يقتضي هذا الفهم لانه هكذا كانت
جسميات انا فساغورس ثم برهن على بطلان ما قال انا فساغورس بقوله لانه اذا خرج من الماء اللحم الى اخره يعني لنقل
ان اللحم يكون من الماء لان الكل يكون من الكل كما قال انا فساغورس فخ لنا اخذ وفيه ماء مثلا ولنفرض ان العقل
المخرج الذي قال به انا فساغورس شرع ان يخرج منه اللحم بالفصل مرة بعد اخرى فخ نقول لما كان الماء واللحم المخالط
فيه متناهيين فباخراج اجزاء اللحم مرة بعد اخرى بالفصل يخرج مجموع اللحم المخالط فيه بحكم المقدمة المذكورة
القائلة بان كل جسم متناه ينفد من الجسم المتناهي اي لا يبقى منه شيء اذا اخرج منه مرارا كثيرة فيبقى الماء ح بلا لحم
اصلا فقوله ان الكل يوجد في الكل وقوله لا يوجد شيء خالص ايضا باطل لانه اذا اخرج سائر اجزاء الاجسام المخالطة
في الماء المتناهي يبقى الماء خالصا صافيا ولما كان يقول انا فساغورس انه يخرج من الماء اولا اجزاء اللحم الكبيرة
ثم الصغيرة بحيث يكون المخرج بعد الاخر اصغر من المخرج قبل دائما وهكذا يخرج الاصغر ثم وثم دائما وتوهم احد ان
يدفع دليل المص به قال وان كان المخرج اصغر دائما الى اخره يعني لو سلم ان المخرج بعد اصغر ثم واصغر ثم اصغر لكن لا بد من ان
ينتهي الى اصغر من الكل ليس في الماء اصغر منه وهذا هو مراده من قوله لا يتجاوز مقدارا ما في الصغر يعني لكن يوجد
قطعة لحم فيه لا يكون مقدار بعدها اصغر من مقدار اخرى وهذا التوهم يدفع بالمقدمة المذكورة ايضا فان قطع اللحم المخرجة من الماء
وان كان المخرج منه بعد اصغر مما اخرج قبل لكن لما كانت متناهية لزم النفاد بحكمها قطعا ولنستجمع طرق فرار انا فساغورس
كمال تضييقه قال فان انتهى الاخراج فلا يكون الكل في الكل لانه لا يوجد اللحم في الماء الباقي ح يعني انك يا انا فساغورس قد
كنت تقول ان هذا الماء يوجد فيه كل شيء ليس بماء خالص صاف لكني اضيقك بان اقول لي ان اخذنا العقل الفاعل ان يخرج اللحم
وسائر الاجسام الموجودة في الماء المتناهي منه فاما ان ينتهي الاخراج اولا فان انتهى في زمان ما فلا يكون في الماء الباقي
امر اخر فلا يكون الكل في الكل ويكون الماء الباقي خالصا صافيا فيكون كلا قوليك كاذبين وان لم ينته بل كلما اخرج منه
بقي فيه بعد اجزاء غير متناهية فيلزم ان يوجد في المتناهي المقدار اجزاء غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل لانه ح يكون

ن ينفد من جسم متناه صح

ن عاما في المتناهي بل يكون غير المتناهي صح

يكون غير المتناهي متناهيا ولما كان هذا امرا مستحيلا وجب ان نعترف بانتهاء الاخراج فحينئذ لا يكون الكل في الكل و
ويكون الماء صافيا خالصا اعلم انه لما فرغ وضع بعض علامات الخط في هذا السوق المعتبر في بعض النسخ اليونانية واللاتينية
على خلاف قانون رسم الخط المعتبر عندهم تشوش كلمات الشراح لجميع هيهنا ولم يصل احد الى خالص مراد المص وترجمنا اي
قولنا وان لم ينته بل تحقق الخروج دائما يكون المتناهيات المتساوية في الامتداد المتناهي غير متناهية طبق عبارة النسخ
القديمة اليونانية ومعناه وان لم يكن خروج اللحم من هذا الماء المتناهي متناهيا بل يكون دائما بحيث لا ينقطع دائما ابدا يكون
الموجودات المتناهية والمتساوية في الامتداد المتناهي اي المساوية للماء المتناهي الموجودة هي فيه بسبب كونها مخالطة
فيه وكون المحاط مساويا بالمحيط كما ان سطح ظاهر المتمكن مساو لسطح المكان غير متناهية بحسب الكثرة وهو مستحيل قطعا
المتن الثامن والثلثون قال المص وايضا لما كان يجب ان يكون كل جسم اقل اذا اخرج منه شيء وكان مقدار اللحم متناهيا
بالكبر والصغر فظاهر انه لا يخرج من اللحم الا اقل جسم ما والا لكان اقل من الاقل وايضا لكان في الاجسام الغير المتناهية
لحم غير متناه ودم ودماغ غير متناهيين واذا تفاصلت بالتعاكس لا يكون الموجودات اقل بل يكون كل واحد غير متناه
وهذا غير معقول **اقول** يبطل هيهنا ما قال انا فساغورس من ان الكل يكون في الكل ولا يبقى في الاجسام جسم خالص بوجهين
الاول هو انا نحس ونعلم يقينا ان كل جسم لو خرج منه شيء يبقى بالضرورة اصغر مما كان اولا فخ نأخذ مما وضعنا تابعا
انا فساغورس جسما متشابها متناهيا مثلا وفيه لحم ونبدأ ان نخرج منه على الدوام سائر الاشياء كالماء والنار ولما
كان اخراجنا دائما تصغر وينتهي بالضرورة الى ما هو اصغر من الكل فخ تسئل هل بقي في هذا الجزء الاصغر شيء منها ام لا
فان قال لم يبق شيء منها اصلا فلا يكون الكل في الكل ويكون هذا اللحم الباقي لحما خالصا وان بقي فيه شيء منها فان امكن ان
يخرج منه شيء لا يكون الاصغر اصغر وهو باطل والثاني يصير هكذا لو كان الكل في الكل ولم يكن في نفس الامر جسم
خالص يلزم ان يكون شيء غير متناه بمرات غير متناهية وان يكون تلك الموجودات ايضا حال كونها متفاصلة
غير متناهية وهو ليس الا تناقض صريح لانه اذا كان جسم منفصلا من اخر يكون لحد الانفصال فيكون متناهيا
وبيان الملازمة بالنظر الى اللازم الاول بان انا فساغورس كان يعين اجزاء متشابهة غير متناهية بالعدد وفي كل
جزء منها اجزاء اخر غير متناهية كذلك فلو كان الكل يوجد في الكل كان في اللحم مثلا دماء غير متناهية وعروق
غير متناهية وكذا في سائر الاشياء وكذا كان في الماء لحوم غير متناه وعظام غير متناهية وهواء غير متناه ونار
غير متناه الى غير ذلك واذا كان غير متناه واحد مشتملا على اخر فكل غير متناه يكون غير متناه بمرات غير متناهية
واما بالنظر الى الثاني فبما قال اذا تفاصلت بالتعاكس لا يكون الموجودات قليلة بل يكون كل واحد غير متناه لانه ينفصل
من الماء مثلا مجموع اللحوم وهو غير متناه ومجموع الماء وهو غير متناه ايضا الى غير ذلك **المتن التاسع والثلثون**
قال المص اما عدم كون الفصل متناهيا اصلا فقد قيل بلا علم لكن قيل صدقا فان الاحوال غير قابلة للانفصال
فلو كانت الالوان والملكات مخالطة فلو انفصلت لكان الابيض والصحة شيئا من غير ان يوجد امر اخر ولا في الموضوع
فيكون العقل الطالب للمحالات غير معقول لانه اراد ان يفصل ما يكون انفصاله محالا اما بحسب الكم وبحسب الكيف اما
بحسب الكم فلانه لا يوجد مقدار اقل واما بحسب الكيف فلان الاحوال غير قابلة للانفصال **اقول** لما فرغ المص
من ابطال قولي انا فساغورس من ان المبادي غير متناهية وان الكل موجود في الكل شرع الان ان يبطل الطريق
الذي به كان يضع انا فساغورس رأيه المذكور ولهذا نقل في ابتداء المتن قوله الذي يعلم به طريق رأيه ثم فتش هذا
القول وهو عدم تحقق الانفصال الكلي ابدا يعني ان لاخراج الاجزاء المتشابهة المختلطة الموجودة في الحوض المذكور على
رأيه لا ينتهي ولا ينقطع ابدا لانه اراد بهذا الفصل الفصل الذي فعله العقل في ابتداء خلق العالم على رأي انا فساغورس
وان كان يمكن ان يفهم منه فصل الاشياء الموجودة في خارج الحوض بعد اخراجها منه بسبب انه ظن ان الكل
يوجد في الكل والمص يتكلم على هذا القول كلامين يذكر اولا انه صادق لكنه قيل بلا فكر وتأمل ثم يرد انا فساغورس
فيقول ان ما قال انا فساغورس من ان اخراج الكل وفصله لا يتم ولا ينقطع حق لان انا فساغورس كان يقول ان كون

ن وعظام غير متناهية صح

جميع الالوان والملكات والاحوال والكيفيات مختلطة في العجين المذكور والحاصل ان يكون جميع الاعراض مختلطة
فيه وهو مراد المصر من لفظ الاحوال والمصر وافقه في انه لا يمكن اخراج الكل وفصله فان الاحوال غير قابلة للانفصال
اى ان الاعراض لا يمكن ان ينفصل عن معروضاتها القائمة بها ولو فرض ان يمكن ان ينفصل عرض ما لكان موجودا
بدون معروضه فيلزم ان يوجد ابيض وصحة مثلا وفقط من غير ان يوجد مراحز ولا في الموضوع ولما كان هذا مستحيلا
بالبديهة كان ما قال انكساغوراس من ان الانفصال الكلي مستحيل صدقا كما صدقه المصر واستحسنه لكن قال انه لم يقل
عن علم وتفكر لانه يضع العقل الاول ان يسعى لان يفصل ما لا يمكن ان يفصل لانه يجعله جاهلا بما يمكن ان يوجد
وما لا يمكن والى هذا اشار بقوله فيكون العقل الطالب لهذه المحالات غير معقول لانه اراد ان يفصل الاه مرارا
ظنه العقل الاول ساعيا لان يخلق ما لا يمكن ان يخلق ظن فاسد غير جائز ولا معقول لان الفصل الكلي لما كان محالا
على رايه فاعتقاده العقل ساعيا ومريد الخلق المحال اعتقاد غير معقول باطل ثم قيد المحال بقوله بحسب الكم وبحسب الكيف
ليفيد ان الفصل المذكور محال من وجهين اما اولا فبحسب الكم لانه لا يوجد كم اقل يعني يستحيل الوصول الى ما هو
اصغر من الكل لانه لو وصل العقل الفاعل بالفصل الى ما هو اصغر من الكل ولا يمكن ان يوجد في هذا الكم الاصغر
جسم يمكن انفصاله والا لزم ان يكون اصغر مما هو اصغر من الكل لو انفصل وهو محال فبسبب الكم يكون العقل
الذي وضعه انكساغوراس ساعيا ومريدا للفصل الكلي عاجزا عنه على رايه لانه وان صغر الاجزاء المتشابهة
الغير المتناهية لكنه لم يصل الى اصغر الكل مع وجود سعيه واراد ثنائه على رايه مع انه لو وصل لكان مخالفا
لرايه هذا الوضع فاسد غير معقول واما ثانيا فبحسب الكيف لان الكيفيات غير قابل للانفصال فيكون ارادة
العقل اياه وضعيه له عبثا فيكون وضع انكساغوراس اياه على هذه الصفة باطلا غير معقول المتن الاربعون
قال المصر ولم تاخذ تكون الاشياء اي الموجودات صحيحا لانه قد كما ينقسم الطين الى الطينات وقد لا ينقسم وعلى
هذا الوجه تكون اللبنات من البيت والبيت من اللبنات وكذا الماء والهواء يتكون كل منهما من الآخر ويحدث فالاولى
اخذ القلية والمتناهية كما فعل انبذوقلس اقول لما فرغ من رد راى انكساغوراس بالنظر الى الفصل والاخراج
من الحوض ووضع العقل الفاعل جاهلا بما لا يمكن ان يخلق ولما لم يمكن وعاجزا قاصرا عما يريده ويسعى عليه شرع
الان ان يرد رايه بالنظر الى حدوث الاشياء الجزئية ثم يحصل نتيجة مجموع البحث المذكور من المتن السادس الى
هذا المتن ولما كان يقول انكساغوراس ان الاشياء تتكون بحيث لو اقتضى ان يتكون اللحم والعظم لكان واجبا
ان ينفصل ويخرج من العجين المذكور اجزاء اللحم او العظم الصغيرة وان يجمع معا حتى يظهر اللحم او العظم من البطون
كذلك لو اقتضوا ان يحدث العجين الطين لكان واجبا ان ينفصل ويخرج الطينات من العجين المذكور حتى يخرج الطين
من البطون الى الظهور وكذلك لسائر الاشياء لانه كان يقول انه لا يمكن التكون والحدوث الا بالفصل والاخراج
من العجين الواقع في الحوض المذكور فابطله المصر بما يشهد به الحس على خلاف ما قال فقال انا انكساغوراس نرى ان الطين
قد يكون من الطينات الاخر المتشابهة وقد يكون من الاجسام الغير المتشابهة مثلا من التراب والماء وقال ينقسم
الطين الى الطينات الصغيرة وينقسم ايضا الى ما ليس بطين فيكون الطين ليس من الطينات المتشابهة فقط بل ومن
الا متشابهات فقوله ان التكون والحدوث يكون من الاجزاء المتشابهة مطلقا كاذب وكذلك البيت قد يكون من اللبنات
وقد يكون اللبنات من البيت وكذلك ينبغي ان يعتقد ان تكون سائر الاجسام الطبيعية فان بعضها يكون ويحدث
من الاخر مثلا قد يحدث الهواء من الماء وقد يحدث الماء من الهواء ولهذا لا يجب لحدوث الماء ان يوجد اولا ماء آخر
يظهر من فصل هذا الماء او ذاك الماء ولحدوث الهواء ان يوجد اولا هواء آخر يظهر من فصله هذا الهواء او ذلك
الهواء بل يكفي وجود جسم يكون قابلا لان يتبدل الى الماء او الهواء ثم يحصل ان الراي الذي عين مبادي الاجسام
الطبيعية المركبة لها بالطبع قليلة ومتناهية راجح من الاراء التي عينها واحدا وغير متناهية والى هذا اشار
بقوله فالاولى اخذ القليلة والمتناهية كما فعل انبذوقلس وكما نحصل ان الاراء التي تضع المبادي واحدا او غير

اى ولا يوجد في الموضوع م

بلغ

او غير متناه يرد عليها مفاسد كثيرة كما وردت على ملسوس وبارمندس وانكساغوراس والاراء التي وضعها
قليلة ومتناهية لا يرد عليها هذه المفاسد الكثيرة وايضا لما كان يمكن ان يضبط بالمبادي القليلة المتناهية الاشياء
التي نراد ان نضبط بالمبادي الغير المتناهية كما يمكن ان يضبط بالمبادي الستة التي هي العناصر الاربعة والمحبة
والعداوة على ما وضعها انبذوقلس الاشياء التي يمكن ان نضبط بالمبادي الغير المتناهية على ما قال المصر في المتن الخمسين
من هذا الكتاب فالاحرى اخذ المبادي القليلة والمتناهية لا سيما انه يجب ان يكون في الطبيعيات المتناهي والاحرى
اذا امكن ان يكون كما قال في المتن الثامن والاربعين من هذا الكتاب الثامن للسماع الطبيعي وقال في المتن
السادس والخمسين منه نظن ان ما يكون احرى هو يكون في الطبيعة دائما ان امكن واشار المصنف بلفظي القليلة
والكثيرة الى نسبتين احدهما بين القليل والكثير والاخرى بين المتناهي وغير المتناهي وهاتان النسبتان من
تستنبطان من قانون الطبيعة احدهما هو انها لا تفعل بالكثير ما يمكن ان تفعله بالقليل والثاني هو ان الطبيعة
اعتادت بكل سعي وتقيدان ترد وتنبع الغير المتناهي لان غير المتناهي لا غاية له والطبيعة تطلب في كل شيء دائما
الغاية التي تفعل لاجلها على ما قال المصر في الكتاب الثاني من السماع الطبيعي وقال بعض الشراح ذكر المصر لفظ
المتناهية بعد القليلة ولم يكتف بها لانه لا يكفي لتعيين المبادي متناهية تعيينها اقل مما عينها انكساغوراس
لان انكساغوراس وضع غير متناهية كثيرة بمعنى امتدادات غير متناهية وغير متناهية بالكثرة وغير متناهية
بالكيفية فلو عينها احد غير متناهية بالكثرة تكون اقلها مما عينها انكساغوراس فيلزم ان يكون هي احرى ايضا فلذا وقع
هذا ذكر المتناهية بعد القليلة بقي ان ما قال الطبيعيون من انه لا يوجد شيء من العدم هل هو صادق ام لا و
على تقدير صدقه باي معنى يصدق وما راى المصر فيه هل يقبله ام يظن ان التكون على غير هذا الوجه بان يكون الاشياء
من العدم يعني هل كان يقول بخلق الاشياء على غير هذا الوجه بان يوجد من العدم ام لا واما هذا البحث كان بحثا
عن خلق العالم لا ينبغي ان نذكره ههنا لانه سيجيء في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي وسيسعى المصر فيه ان يثبت
ان ليس للعالم ابتداء بل انه لا يمكن ان يكون له ذلك الفصل الخامس في بيان رايه في المبادي مدخل لما رد المصر
الى هذا بعض اراء الحكماء الاوائل شرع الان ان يبين رايه في مبادي الاجسام الطبيعية وان يوضح كيف تكون وكم
تكون واية تكون وعلى اي وجه يكون مبادي يعني اراد ان يبين الاول مبادي ويظهر رايه ويكشف الصدق ويبين
بحسب المناسبة في اي شيء اصاب القدماء وفي اي اخطأوا يعني ميز الصدق من الكذب وفتش اولا على اي وجه تكون
الاضداد مبادي وهذا التفتيش حسن جدا لانه مدخل لبيان البواقي كما ستعرف في موضعه المتن الحادي والاربعون
قال المصر فالجميع جعلوا الاضداد مبادي اي الذين يقولون ان المجموع واحد ولا متحرك لان بارمندس جعل
الحرارة والبرودة مبادي وسماهما نارا وارضا والذين جعلوا التخلخل والتكاثف ودموقريطس الذي جعل الملاء
والخلاء الذين قال ان واحدا منهما يكون كالموجود والاخر كاللاموجود بل الوضع والشكل والترتيب ايضا
وهذه اجناس الاضداد للوضع الفوق والتحت والقدام والخلف وللشكل كذي الزاوية وغير ذي الزاوية والمستقيم
والمدور فظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما مبادي اقول بين المصر ههنا امرين احدهما ان جميع القدماء
الفلاسفة جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ثم بين الاضداد الموردة منهم فقال اولا فالجميع جعلوا
الاضداد مبادي يريد ان جميع قدماء الحكماء جعلوا الاضداد مبادي الاجسام الطبيعية ولا يريد انهم جعلوا
المبادي اضدادا والعدم مساعدة اصل عبارة النسخ اليونانية لهذا المعنى اصلا ومخالفة للقوانين النحوية اليونانية
قطعا مع ان المصر اراد المعنى الاول في بعض المواضع الاخر لكن يرد ان المصر لما اراد ان يبحث ههنا عن المبادي
والنسبين انها متضادة عند جميع قدماء الحكماء لا عن الاضداد وان يبين انها مبادي اولا كان ينبغي ان يقول
فالجميع جعلوا الا المبادي اضدادا فلم لم يقل كذلك اجاب الشارح بانه لو عبر كذلك لكان في معنى ان المبادي اضداد
عندهم فامكن ان نقع في الغلط لان هذه القضية نظن ان تكون مساوية للكلية اي لقولنا كل المبادي اضداد

اى كل مبدأ ضد لاخر وهو كاذب لانه ليس كل المبادى اضدادا بل بعضها اى الصورة والعدم مثلا واما اذا قيل
الاضداد مباد يكون القضية مهملة وهى يمكن ان تكون ضرورية او ممكنة وعلى كل تقدير تكون صادقة
لانه لو اريد من الاضداد الاضداد الاول على ما فهم وقد يظهر من اثبات المص فى المتن الاتى تكون القضية ضرورية
وتكون مساوية لقولنا جميع الاضداد الاول تكون مبادى لان القضية المهملة الضرورية تساوى القضية
الكلية كما ان قولنا الانسان حيوان مساو لقولنا كل انسان حيوان ولو لم يرد منها معنى الاول بل اية اضداد
كانت تكون القضية ممكنة والقضية الممكنة المهملة تساوى القضية الجزئية كما ان قولنا الانسان ابيض يساوى
قولنا بعض الانسان ابيض فهذه القضية اى قولنا الاضداد مباد ماخوذة بكل من الوجهين اذا عكس بالعكس
المنطقى تكون صادقة لانها اذا اخذت بالوجه الاول حتى تكون كلية تنعكس بالعكس العرض بان يقال جميع الاضداد
الاول مباد فبعض المبادى اضداد اول وهو صادق واذا اخذت بالوجه الثانى حتى تنعكس بالعكس المطلق
بان يقال بعض الاضداد مبادى فبعض المبادى اضداد تكون فلذلك لا يخطئ احد قال كذا ولم يقل فالجميع جعلوا المبادى
اضدادا ثم بعد ما بين اى مباد تكون اضدادا وايا لا يكون اضدادا لا يكون تعبيره بعبارة اخرى مثل ان يقول
مطلقا جعلوا المبادى اضدادا كما قال فى اخر المتن التاسع والاربعين مخالفا لهذه القضية ولما كان الاحد
يقول ان بارمندس وملسوس جعلا المبدأ واحدا اى الموجود على ما نقلت سابقا وهو لا يمكن ان يكون اضدادا
حتى انك قد حصلت فى المتن الخمسين عدم كون المبادى واحدا بان المبادى اضداد وهى ليست بواحدة
فالمبادى ليست بواحدة فالواحد ليس باضداد فلا يصح قولك فالجميع جعل الاضداد مبادى قال فى الجواب الذين
يقولون ان المجموع واحد ولا متحرك لان بارمندس جعل الحرارة والبرودة مبادى لكن لا بوجه الموجود العا
الواحد بل لما راوا بابصارهم كثرة الموجودات الخارجية المتحركة اضطروا ان يضموا الى الواحد المذكور اشياء
اخر كما وضع بارمندس لهذه الحرارة والبرودة اللتين سماهما نارا وارضا واراد بالنار الافلاك التى زعم اكثر
القدماء انها نارية كما سيجيء فى المتن السادس والثلثين من اول الفلكيات وفى الفصل الرابع من اول الكائنات
وفى مواضع اخر واراد بالارض سائر العناصر الثلثة الموجودة تحت الفلك اى الهواء والماء والتراب كما ذكره
المص فى الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وكان القدماء زعموا انها باردة لبعدها من الفلك والمراد بارمندس
سوى الواحد الحرارة والبرودة على ان تكونا مبادى فجعل هو ايضا الاضداد مبادى لانهما متضادتان قال بعضهم
ان بارمندس وضع المبدأ واحدا على مقتضى عقله وكثيرا على مقتضى ظن عامة الناس ولهذا قال سمبليقيوس
ان بارمندس صنف كتابا سماه الظن اى ظن الناس ولم يذكر المص ملسوس لخشونة كلامه ثم بين ثانيا ان
الطبيعيين الذين جعلوا مبدأ الاجسام الطبيعية واحدا متحركا مثل ثالس الملطى الذى وضع الماء مبدأ وذيو
الابولونى الذى وضع الهواء وهرقليطس الذى وضع النار وانكسمندرس الذى وضع المتوسط بين النار والهواء
جعلوا الاضداد مبادى ايضا لانهم ضموا الى ما قالوا التخلخل والتكاثف الذين يكون الاشياء بسببهما كما بينا سابقا
والتخلخل والتكاثف متضادان ثم بين ثالثا ان ذيموقريطس وانباذقلس مثل لاقيبوس وابيقورس الذين جعلوا
مبادى الاجسام الطبيعية جسيمات صغارا غير منقسمة قالوا الاضداد مبادى لها اما اولا فلانهم جعلوا الملاء
والخلاء الذين قالوا ان واحدا منهما كالموجود والاخر كاللاموجود فانهم زعموا الخلاء غير متناه فيه ذرات غير متناهية
متشكلة بتشكلات غير معدودة مهتزة ومتحركة دائما فاذا اتصلت بالاجتماع الاتفاقى والبخت على ترتيب كذا ووضع
كذا يولدون وجودها كثيرا وفيها اجسام مختلفة وقد سموا الملاء اى الذرات المذكورة موجودة والخلاء معدوما كما
المص فى الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة والموجود والمعدوم متضادان فعلى رأى ذيموقريطس يكون الاضداد بهذا
الوجه مبادى الاجسام الطبيعية ايضا واما ثانيا فلان التضاد يوجد فى هذه الذرات بالنظر الى نفسها فان بعضها ذو
وبعضها عديم الزاوية وبعضها مستقيم وبعضها مدور وبالجملة تتشكل باشكال مختلفة غير محصورة وهذه الاشكال

متضادة فهؤلاء ايضا جعلوا الاضداد مبادى واما ثالثا فلان التضاد يوجد فى هذه الذرات من حيث يوجد الاجسام
منها على زعمهم لانها بهذه الوجه تتقابل بالوضع والترتيب وقد بين المص تضاد ذهابهما فى الفصل الرابع من الكتاب الاول
مما بعد الطبيعة حين يتكلم فيه لراى ذيموقريطس ولاقيبوس قال فيه وكما ان الذين يجعلون الجوهر الموضوع واحدا
ويتولد البواقى من انفعالاته جعلوا التخلخل الانفعالات وتكاثفها مبادى كذلك الذين يقولون ان اسباب البواقى
متغايرة يقولون انها ثلثة الشكل والترتيب والوضع لانهم قالوا ان اشياء الموجود يكون بالشكل والترتيب والوضع
فان ايما نزعن ن بالشكل وان عن نا بالترتيب وح اى نزعن ﻧﻫ اى ز بالوضع انتهى يعنى ان الذرات المذكورة تتمايز بالشكل
لان بعضها مثل ا وبعضها مثل ب وبالترتيب لان احدى الذرتين لو وقعت قدم يحصل شيء ولو متاخرة يحصل الاخر
كما نرى فى هذين الحرفين ان ونا وفاب وبا وبالوضع كما اذا وضع ذرة فى شيء بوجه او جرب لاخر كما ان حرف ح اى ز
اذا تغير وضعا يصير ﻧﻫ اى ن ومنه يعلم ان المص لم يرد الا بين الوضع فقط حين قال للوضع الفوق والتحت
والقدام والخلف بل ذكر فيه بعض امثلة الترتيب ايضا بعد امثلة الوضع فالمقصود للوضع الفوق والتحت والتر
القدام ولعل لفظ وللترتيب سقط عن قلم الناسخ وينبغى ان نعلم ان مراده ان ذرة واحدة بحسب بعض اجزائه
قد يكون فوقا وبحسب بعضها تحتا اى يكون بعض اجزائه فوقا وبعضها تحتا لا ان بعض الذرات يكون فوقا وبعضها
تحتا فانهما حينئذ لا يكونان للوضع بل للترتيب ثم فرع على ما قال اولا وقال فظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما
مبادى تقريره اذا كان الجاعلون المبدأ واحدا لا متحركا او متحركا او غير متناه يجعلون الاضداد
مبادى مع انهم لا يظنون ان يقولوا بالتضاد كما قال الاخرية فظهر ان الجميع يجعل الاضداد بوجه ما
مبادى هذا شرح كلام المص على ما اراده مع قطع النظر عن حسنه وقبحه وصدقه وكذبه ولما كان يجب
ان يبحث عنها ايضا نقول اولا ان هذه الحركة والسلوك قبيح لانه لما كان مبادى الاجسام الطبيعية
ثلثة اثنان متضادان وهما الصورة والعدم والثالث الموضوع والمص يبحث من هذا المتن الى المتن
الخمسين عن المبادى المتضادة ثم يبحث عن الهيولى الاولى التى هى موضوعة لهما يكون هذه الحركة
والسلوك قبيحا لان الحركة المستقيمة والسلوك الحسن يقتضى ان يبين الموضوع اولا ثم الاضداد الواردة
عليه بالتعاقب لان الاشياء يجب ان تبين على ما توجد من الطبيعة والموضوع مقدم مما يعرض عليه على
ما حكم به المص فى المتن الثانى والخمسين فالواجب على المصنف ان يبين اولا الهيولى الاولى التى هى طبيعة موضوعة
على ما قال فى المتن التاسع والستين ثم الاضداد الواقعة عليها وثانيا ان هذه الحركة والسلوك ايضا
قبيح لان الواجب فى تعليم الاشياء ان يبين اولا وجودها ثم ماهيتها ثم كيفيتها على ما قال المص فى الكتاب [هامش: ثم لمية كيفيتها صح]
الاول للتحليل الثانى من ان السؤال البسيط تقدم من المركب لكن المص ههنا شرع من بيان كيفية المبادى التى هو
المطلب الثالث من المطالب الاربعة فان بيان انها متضادة ليس الا بيان كيفيتها فيكون حركته وسلوكه قبيحا واما ثالثا
انه لما قال المص فى المتن السابق والاولى اخذ المبادى القليلة والمتناهية كان يجب عليه ان يعلم انه هى وكم هى وان لا ينتقل
من هذا التعليم الى تعليم اخر اى الى تعليم انها متضادة ويجاب بان حركته وسلوكه حسن دقيق اما اولا فلان بيان
الاضداد المذكورة يوصلنا الى معرفة لزوم الهيولى وتبيين ضروريتها التى يجب تحصيلها بادراك دقيقة فان المتضادين
يستدعيان بالضرورة وجود امر ثالث موضوع لهما يتعاقبان عليه بان يتحول من كل منهما الى الاخر واما ثانيا فلان
تضاد المبادى اعرف لنا لانا ننظر بابصارنا ان الاجسام تنتقل من حال الى حال متضادة للاولى ومن صورة الى صورة
اخرى كذلك وطريق السلوك الفطرى مما هو اعرف واظهر لنا الى ما هو اعرف واظهر بحسب الطبع على ما قال المصنف
فى المتن الثانى من المقدمة واما ثالثا فلانه ايضا بقرينة ان المبادى تكون متضادة يعلم بالاستلزام انها كم تكون لان
لان المتضادين اثنان وهما يقتضيان موضوعا فلهذه الاسباب يكون حركة المص وسلوكه منها الى الموضوع صحيحا
حسنا وانما يجب ان تبين الاشياء على ما توجد من الطبيعة اذا لم يقتض وجه التعليم غيره وان اقتضى بيانها على غير

الوجه الطبيعي يجب ان تبين كذلك ومن هنا يظهر الجواب عن الثانى والثالث لان المص انما ابتدأ عن المطالب المركب اى عن كيفية المبادى لاقتضاء الترتيب ذلك لانه متى نعلم بوجه ذكرناه كم تكون واية تكون كذا قال سمبلقيوس وابن رشد القرطبي وقال يحيى النحوى انما بدأ المص كذلك ليبين وحدة الهيولى واورد ايضا ان بين عبارات المص تخالفا كثيرا اما اولا فلانه قال فى اول هذا المتن جميع قدماء الفلاسفة جعلوا الاضداد مبادى ولم يقل فى اخره كذلك بل قال ان الجميع جعل الاضداد بوجه ما مبادى فقيد الاضداد بقيد بوجه ما واما ثانيا فلانه قال ههنا جميع قدماء الفلاسفة جعل الاضداد مبادى وقال فى اول المتن الثامن والاربعين اكثرهم جعلوها كذلك واما ثالثا فلانه حكم ههنا بان الشكل يكون له ضد وقال فى مقولة الكيف ليس له ضد واما رابعا فلانه قال ههنا بالتضاد بين المستقيم و المستدير مع انه بين فى المتن الرابع والعشرين من اول الافلاك ان المستدير ليس له ضد اصلا ويجاب عن الاول بانه ليس فى كلامه مخالفة اما اولا فلان عبارته بوجه ما متعلق بالاضداد ذكره المص ليبين ان مراده من المتضادين ههنا ليس المتضادين حقيقة الذين لا يكونان الا وجوديين بل المتضادين بوجه ما حقيقة او مجازا وجوديين اولا واما ثانيا فبان هذه العبارة متعلقة بجعل الجميع فانهم لم يجعلوا الاضداد بوجه واحد بل مبادى بوجوه مختلفة كما بين فى المتن وعن الثانى اولا بان لفظى الجميع والكل قد يستعملان فى معنى الاكثر كما اعتاد ان يستعملهما المص بهذا المعنى فى مواضع كثيرة من كتبه مثلا فى المتن الرابع عشر من ثالث الثمانية وفى المتن الاول من رابعها وفى غيرهما وثانيا بان لفظ الجميع المذكور فى هذا المتن لم يؤخذ بمعنى جميع قدماء الحكماء بل بمعنى جميع الحكماء المذكورين اولا اى بمعنى جميع من يقول ان المبدأ واحد لا متحرك اى الموجود ومن يقول انه واحد متحرك ومن يقول ان المبادى غير متناهية وهؤلاء اكثر قدماء القدماء الفلاسفة بلا ريب ولذا قال فى المتن الثامن والاربعين واكثرهم كما قلنا اولا وعن الثالث بان الشكل وان لم يكن له ضد حقيقة على ما قال فى فصل الكيف من كتاب قاطغورياس لكن الاضداد ههنا ليست بمعنى الاضداد حقيقة بل بمعنى اعم شامل لجميع اجناس المتقابلات وعن الرابع بمثل ما اجيب عن الثالث فان بين المستقيم والمدور تقابلا ما وان لم يكن بينهما تضاد حقيقة كما سيبين فى اول الفلكيات وبما قال المص فى المتن الثالث عشر من الثانى عشر مما بعد الطبيعية من انه يوجد فى كل جنس تضاد الفصول وان لم يوجد تضاد الانواع وعلى هذا يكون الناطق واللاناطق ضدين ولا يكون الانسان والفرس كذلك لانهما جوهران فكذلك يوجد التضاد بين شكلى المستقيم والمستدير وشكلى ذى الزاوية وغير ذى الزاوية بسبب تضاد فصولهما واورد ايضا انه لا تضاد بين المتخلخل والمتكاثف لان المتخلخل هو الجسم الذى تتفارق اجزاؤه بالتباعد والمتكاثف هو الجسم الذى تتقارب اجزاؤه بالتقارب كذا عرفهما المصنف فى فصل الكيف من كتاب قاطغورياس والجسم الواحد يمكن ان يكون متخلخلا بان تتباعد اجزاؤه ومتكاثفا بان تتقارب ولا يخفى ان الشئ الواحد بعينه لا يكون ضد نفسه فلا يصح عدهما المص ضدين واجيب بان المشتقات قد تذكر فى كلامهم ويراد بها معنى مبدأ الاشتقاق فالمراد بالمتخلخل والمتكاثف هو التخلخل والتكاثف وهما من الاضداد وبانه لو لم يكونا بمعنى مبدأ الاشتقاق فالمراد منهما المتخلخل من حيث هو متخلخل والمتكاثف من حيث هو متكاثف فهما متضادان باعتبار الحيثية وهو راجع الى تضاد التخلخل والتكاثف **المتن الثانى والاربعون قال المص** وهذا معقول لانه لا يجب ان لا يكون المبادى بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها وهذه توجد فى الاضداد الاول لانها من حيث تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها من بعض **اقول** لما بين فى المتن السابق اتفاق جمهور قدماء الفلاسفة على ان مبادى الاجسام الطبيعية متقابلة وكان هذا مستحسنا عنده ايضا ولم يكن مثبتا منهم بدليل عقلى بل كانوا متفقين عليه لعثورهم على صدقه على ما قال فى المتن الثامن والاربعين وبينه فى الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعية اراد ان يثبته من عند نفسه بالدليل العقلى فى هذا المتن لانه انما يقبل اراء الاعيان اذا لاح انها مطابقة لمقتضى البرهان فقال وهذا اى كون مبادى الاجسام الطبيعية متضادة معقول

اى مطابق للدليل العقلى وبهذا تعرف ان ما قال ابن رشد القرطبى وتوابعه من شراح اللاتين من ان هذا الدليل للقدماء والمص ينقل عنهم كذب لان المص قال فى المتن الثامن والاربعين ان القدماء قالوا ان المبادى اضداد وان قالوه بلا دليل وانما وقع ابن رشد فى هذا الغلط من سقامة اكثر تراجم اللاتينية فان العبارة الواقعة فيها هى هذه وهذا بالدليل الصحيح فانه يكون المعنى على هذه العبارة ان القدماء جعلوا الاضداد مبادى وفعلوا هذا بالدليل الصحيح لكن هذه الترجمة غير مطابقة لعبارة النسخ اليونانية فان ترجمة عينها هو ما قلنا اى وهذا معقول وهذا المتن مشتمل على دليل واثبات الصغرى لكن الكبرى مقدمة على الصغرى على مقتضى ترتيب اليونان واللاتين فانهم يقدمون الكبرى على الصغرى بسبب عرفه فى الفصل الاول من الكتاب الاول للبرهان وتصويره على ما اعتدنا ان تصويره يكون هكذا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منها وجميع ما لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منه يجب ان يعين مبادى اول للاجسام الطبيعية فالاضداد الاول يجب ان يعين مبادى الاجسام الطبيعية اما الكبرى فظاهرة من تعريف المبادى الاول فانها هى التى لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر والجميع منها كما ستفصل بعد واما الصغرى فيثبتها المص بقوله لانها من حيث تكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا تكون بعضها من بعض او بما سيجئ فى المتون الاتية من ان جميع الاجسام الطبيعية فاثبت عدم كون الاضداد من امور اخر بانها اول والاول لا يكون من امور اخر والا لم تكن اول فالاضداد الاول لا تكون من امور اخر وعدم كون بعضها من بعض بان ضدا واحدا لا يكون من اخر هكذا يجب ان يصور دليل المص لا كما صوره اكثر شراح اللاتين على صورة الشكل الثانى من مقدمتين موجبتين وقالوا الاضداد الاول هى الاشياء التى لا تكون من غيرها ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها والمبادى الاول هى الاشياء التى لا تكون من غيرها ولا بعضها من بعض بل يكون الجميع منها فالاضداد الاول المبادى الاول ثم اعترضوا عليه بان الشكل الثانى المركب من موجبتين عقيم فاضطروا فى الجواب عنه الى ان يقولوا ان الشكل الثانى المركب من موجبتين انما يكون عقيما اذا لم تكن الحدود متساوية واما اذا كانت متساوية فليس بعقيم كقولنا الضاحك ناطق والانسان ناطق فالضاحك انسان وههنا كذلك فان حد المبادى الاول والاضداد الاول متساويان بحيث يتصادقان بالتعاكس **اقول** هذا التصوير والجواب فاسد لانه ليس بين الاضداد الاول والمبادى الاول تساو فان جميع الاضداد الاول مباد اول وليس جميع المبادى الاول اضداد فان الهيولى الاولى مبدأ اول وليس بضد للمبدأين الاخرين اى الصورة والعدم ولان يفهم هذا المتن كما ينبغى يجب ان نذكر ابحاثا ثلثة فنقول **البحث الاول** فى ان التعريف المذكور للمبادى صادق ام لا وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول** فى ان الاحوال المذكورة فيه غير صادقة اما الحال الاولى اى عدم كون بعضها من بعض فلان الصورة مبدأ عند المص وهى تكون من الهيولى لان كل صورة هيولانية تخرج من قوة الهيولى كما سيجئ ولان الصورة ايضا تكون من العدم الذى هو مبدأ ايضا على رأى المص لان الصورة والعدم يردان على موضوع واحد اى الهيولى كما قال المص فى فصل مما بعد المقولات وفى الفصل الاخير من ثانى عشر ما بعد الطبيعية فان عدم صورة الفرس مثلا متحقق فى الهيولى فصورة تتكون منه كما ان الابيض تكون من اللاابيض والموسيقى من اللاموسيقى على ما سيقول المص فى المتن الثالث والاربعين وما بعده ولان المص يثبت من المتن المذكور الى المتن السابع والاربعين ان كل ما يتكون يتكون من ضده والصورة والعدم متضادان على ما قال المص فى المتن الخمسين فاحدهما يتكون من الاخر واما الجزء الثانى اى عدم كون المبادى من امور اخر فيرى انه كاذب لان الهيولى والصورة تكونان من مقولة الجوهر وجميع ما تكون من مقولة يوجد وتكون من امور اخر لان جميع ما تكون كذلك يتركب من الجنس والفصل وايضا الصورة والعدم لا يكونان دائما فيكونان

حادثين فح اما يكونان من امور اخر او كل واحد من الاخر ومن اللاشئ لكنهما لا يكونان من اللاشئ فيكون اما
كل واحد من الاخر او من امور اخر واما الجزء الثالث فهو ايضا كاذب لان الفلك جسم طبيعي وهو لا يكون من
المبادي الثلثة اي الهيولي والصورة والعدم لانه لا يتحقق فيه العدم لان صورة الفلك لا تنفك عن هيولاه
ولا تستعد هيولاه صورة اخرى اصلا فلا يكون جميع الموجودات الطبيعية من المبادي الثلثة المذكورة وايضا
كلمة من في قوله والجميع منها اما ان تدل على امتزاج الاجزاء المركبة حتى يكون المعنى والجميع يتركب منها او ان تدل
على حدته على ان يكون طرفا واحدا منها فان كان الاول فلا يصدق على العدم الذي هو مبدا عند المص لعدم كونه
من الاجزاء المركبة وان كان الثاني فلا يصدق على الصورة لانها ليست حدا منها لا يتكون من العدم بل حدا اليها
واورد ايضا ان التعريف المذكور يصدق على ما ليس بمبدا لانه يصدق على القوة والفعل فانهما لا يكونان من امور
اخر ولا احدهما من الاخر ويتكون منهما الجميع فان تماعد الواجب تعالى تكون من القوة والفعل عند اهل الملل ولانه يصدق
على الاجناس العالية لانها لا تتكون من امور اخر ولا واحد منها من الاخر ويكون الجميع منها ولانه يصدق على
على المبادي الخارجية اي الجوهر المجردة عن الهيولي **الفصل الاثاني** في بيان تعريف المبدا على وجه الكمال اعلموا
ان لفظ المبدا يطلق على معان كثيرة بينها المص في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة وجمعها في تعريف واحد
ماخوذ على العموم وقال المبدا شئ اول اما يكون منه شئ او يتكون او يعلم قال اول اي اول بالنسبة الى ذي المبدا
لان كل مبدا من حيث انه مبدا اول مما يحصل منه واشار بالكلمات الباقية الى اقسام ثلثة للمبدا وذي المبدا الاول
وان المبدا هو الذي يكون منه شئ والثاني هو الذي يتكون منه شئ والثالث هو الذي يعلم منه شئ وان
الشئ الكائن والمتكون والمعلوم ذو المبدا وهذه الاقسام الثلثة لا يجوز ان يجعل متخالطة بل يجب ان لا
متغايرة متخالفة لان الرسم المذكور تعريف للاقسام الثلثة للمبدا على ما يدل عليه كلمة او الانفصالية
وظاهر ان اجزاء القضية المنفصلة منفصلة فلنبين كل قسم منها على وجه التحقيق **فنقول** قوله المبدا هو
الذي يكون منه شئ تعريف للقسم الاول للمبادي المركبة للشئ كالهيولي والصورة اللتين يتركب منهما الجسم
الطبيعي ويحصل وهما توجدان فيه بالذات ولهذا تسميان بالمبادي في ان يوجد شئ وان يكون بالفعل ويا
وبالمبادي الداخلة والعلل المادية والصورية وفيه يدخل ايضا المبدا الذي منه يتبدئ اولا ان يتركب الشئ
وان يتكون ويبقى في الشئ المتكون وبهذا الوجه يقال بناء البيت مبداء البيت وفيه يدخل النقطة والخط
والسطح فان من النقطة يبتدئ ان يوجد الخط ويبقى فيه ومنه يبتدئ ان يكون السطح ويبقى فيه ومنه
يبتدئ ان يكون الجسم ويبقى فيه وفيه يدخل الوحدة بالنسبة الى العدد فان العدد يوجد ويبقى فيه ومن هذا
تعرف ان المراد من كون شئ كما من المبدا هو ان يوجد ويتحقق من الاجزاء المركبة الباقية في ذي المبدا وقوله
او يتكون اي يتكون منه شئ تعريف للقسم الثاني اي بيان الحد الذي منه يبتدئ ان يتكون الشئ ولا يبقى في الشئ
المتكون كما يكون من الليل النهار ومن الخريف الشتاء ومن الصبي الرجل ومن الحرارة البرودة ومن الماء
الهواء ومن الفصيح السقيم ومن اللاموسيقي القابل للموسيقي الموسيقي وكل ضد من الضد كما ان الصورة تكون
من العدم وعلى هذا يكون مؤدى كلمة من وبعد امرا واحدا فان مؤدى ان النهار يتكون من الليل على ما بيناه
ومؤدى النهار يتكون بعد الليل امر واحد وكذا امثالهما وقد يقال المبدا لما يتكون منه شئ كما من الموضوع
والمادة كما يتكون الصنم من النحاس والسرير من الخشبة والصورة من الهيولي وكثيرا ما يقال المبدا بهذا المعنى
اي بمعنى الذي يتكون منه شئ لما صدر منه شئ كما من الفاعل وبهذا المعنى يقال الحيوان يتكون من المني
لان المني فاعل له والاسد من الاسد والبقر يتكون من البقر والشر من الشرير والعلم الكسبي من الادراك
المتقدم عليه فان الادراك الاول علة فاعلية للعلم الكسبي وبهذا المعنى يقال للغاية شئ يتكون منه
الاختيار وهذه المذكورات ماخوذة من الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة ومن الفصل الثالث عشر

من شئ م

من الكتاب

من الكتاب الاول لتكون الحيوانات ولهذا قال في الفصل الاول المذكور جميع العلل مبدا وقوله او يعلم تعريف للقسم
الثالث وبيان لمبدا العلم كالمقدمات الواقعة في علم كقولنا في العلم الطبيعي كل ثقيل يميل الى الاسفل وكل خفيف
يميل الى الفوق وكالعلوم المتعارفة المشتركة بين جميع العلوم كقولنا الكل اعظم من جزئه وامثاله مما ذكرنا تعرف
ان كون شئ من اخر كما من المبدا شئ وتكون شئ من اخر كما من المبدا ايضا شئ اخر وكون شئ معلوما من اخر
كما من المبدا امر اخر وكون المبدا اعم من العلة حتى ان كل علة مبدا وليس كل مبدا علة وليس كلامنا ههنا في المبادي
الماخوذة اعم مطلقا من العلة بل في مبادي الاجسام الطبيعية وهي اذا نسبت الى العلة تكون اعم منها من وجه لكونها
شاملة العدم الذي ليس بعلة لانه ليس له تاثير واخص منها من وجه لكونها مختصة بالاجسام الطبيعية لان
المبدا المختص بالجسم الطبيعي ليس شاملا للعلة الفاعلية ولا للعلة الغائية ولا للعلة المثالية واذا عرفت هذه
فاعلم ان المبدا امر اضافي ولهذا تنسب المبادي الى امور ثلثة الى انفسها اي بعضها من بعض والى ذي المبدا الاول والى المتاخرة
فاذا نسب بعضها الى بعض بالتعاكس يظهر منها حالة ان لا يكون بعضها من بعض لانها اضداد والاضداد لا يكون
بعضها من بعض والمراد من عدم كون بعضها من بعض عدم تركيب بعضها من بعض فمعنى ان لا يكون بعضها من بعض
ان لا يتركب بعضها من بعض ولانه لو كان بعضها من بعض اي لو تركب لكان للمبادي مباد ولزم التسلسل واذا
نسبت الى الاول حصلت حالة ان لا تكون من امور اخر لانها لما كانت اول لا يكون غيرها اقدم منها ولانها
لو كانت اي تركبت من غيرها لكانت مبادي اول ولا مبادي اول معا لانها من حيث تركبها من غيرها لا تكون مبادي
اول كذا وان المبادي للاول واللازم مح فكذا الملزوم مح واذا نسبت الى المتاخرة يحصل حالة ان يكون ويتكون الجميع
قوابل التكون منها ولا يمكن ان تنسب الى امر اخر فكان رسمها بهذه الاحوال الثلثة رسما تاما لها وينبغي ان يلاحظ
كلمات المص الواقعة في التعريف على ما ينبغي حتى لا تخطئ كما اخطأ الذين لم يلاحظوها على وجه الصواب فانهم لم يفرقوا
بين كلمة يكون ويتكون فاستعملوا كلا منهما في موضع الاخرى وواحدة منهما في كل موضع فان بعضهم قالوا المبادي
هي التي لا يتكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يتكون الجميع منها وبعضهم قالوا المبادي هي التي لا يتكون من
امور اخر ولا بعضها من بعض بل يتكون منها الجميع وبعضهم قال المبادي هي التي لا تكون من امور اخر ولا بعضها
من بعض بل يكون الجميع منها وبعضهم قال المبادي هي التي لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر بل يكون الجميع
منها وكل واحد منهم افسد عبارة التعريف المورد من المص ومعناها فانه قال المبادي هي التي لا تكون بعضها
من بعض ولم يقل لا يتكون ثم قال ولا من امور اخرى ولا تكون ثم قال ومنها الجميع ولم يذكر كلمة يكون ولا
يتكون ويستعمر فمراده منه بعيد فاستنبط من بيان تعريف المبادي المذكور في خامس ما بعد الطبيعة الذي
شرحناه قبيل هذا حين قال فيه المبدا هو اول اما يكون منه شئ اراد ما يوجد منه شئ كما من الجزء المركب له
الباقي فيه كما بينا انفا وحين قال في هذا التعريف المبادي هي التي لا تكون بعضها من بعض يريد بلا اشتباه
لا يوجد بعضها من بعض كما من الجزء المركب الباقي فيه يعني لا يتركب بعضها من بعض وانما لم يقل لا يتكون
بعضها من بعض لان التكون والصيرورة من شئ كما من المبدا يراد به حقيقة التكون من العدم ومن الضد
منه كما يتكون من اللاموسيقي الموسيقي والتكون والصيرورة من الموضوع كما يصير الصنم من النحاس وهذا
لا يصدق في مبادي الاجسام الطبيعية لان الصورة تتكون وتحدث من العدم كما من الضد منه وتتكون من
الهيولي كما من الموضوع ولهذا يجب ان يسلم ان بعض المبادي المذكورة يتكون من اخر كما من العدم وكما من الهيولي
لان الصورة تتكون كذلك لكن بوجهها المخصوص بها لان المركبات فقط تتكون حقيقة لا كن لا يجوز ان يقال
ان المبدا ما يكون ويوجد من اخر لانه لو قيل لكان معناه في عرفهم يتركب مبدا ما من اخر وكون هذا اصل معنى
هذه العبارة ومراد المص يوخذ ويلزم من بيانه حيث قال ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها من بعض و
ولكن قد يتكون ويحدث مبدا من اخر كما من الضد منه وليس البسائط فقط كذلك بل المركبات ايضا كذلك وهكذا

يكون ويجدث الابيض من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود او المتوسط بين اللاابيض والاسود و
كذلك الموسيقى من اللاموسيقى لكن لا من كل لاموسيقى بل من لاموسيقى قابل للموسيقى كما قال المص في المتن الثالث والاربعين
ولهذا يجب ان يتكون ويحدث كل موافق من اللاموافق وكل لاموافق من الموافق كما قال المص في المتن الخامس
والاربعين ولما لم يقل المص في موضع ما الا من المتن الثالث والاربعين الى السابع والاربعين ان بعض المبادى
يكون من الاخر لان الكون من اخر هو المركب منه ولكن قال احد المتضادين يتكون ويحدث من اخر لما عرفت
مما نحن فيه انه فيما قال لا يكون شىء منها من اخر ولا احد ان مراده لا يتركب منها شىء وهذا الشرح بالنظر
الى ان المبدأ لا يتركب من اخر يرى انه يلاحظه قول الشراح كاسكندر الافرودىسى وسمبلقيوس وثمسطيوس
ويحيى النحوى وابن رشد القرطبى فانهم قالوا لفظة من في قوله المبادى هى التى لا يكون شىء منها من اخر لا يجوز
ان يلاحظ من حيث تدل على الحد منه بل يجب ان يلاحظ من حيث تدل على حال الموضوع الماخوذ الباقى فى الشىء
المجعول ولكن لم يبين احد منهم سبب عدم دلالة هذه العبارة على الحد منه وسبب دلالته على الجزء المركب
فقط وهذا السبب يوخذ مما فرقنا به بين ان يكون ويوجد شىء من اخر وان يتكون ويحدث شىء من اخر ولخذنا
من تعريف المص للمبادى فى خامس ما بعد الطبيعة والحال الثانية هى ان لا تكون من امور اخر وهذا الجزء ينبغى
ان يوجد يوضع فى الموضع الثانى من التعريف لا فى الاول لانه لازم للحال الاولى لانه اذا لم يكن هذا المبدأ من
ذاته ولا هذا من ذلك فلا يكون شىء من اخر واذا لم يكن شىء من اخر يكون كل واحد اول والاول لا تكون
من امور اخر فالشراح الذين ذكروه فى الموضع الاول وقالوا المبادى هى التى لا تكون من امور اخر ولا شىء منها
من اخر ذكروه فيه بلا فكر وغيروا ترتيب المص المجعول بالفكر المصيب وعبارته اللطيفة الدالة على ان المبادى
هى التى لا يكون ولا يتركب شىء منها من اخر ولا يكون ولا تتركب من امور اخر والحال الثالثة هو وهو منها الجميع
انما لم يقل ههنا ويكون منها الجميع او يتكون ويحدث منها الجميع بل ذكر قوله منها بلا متعلق مخصوص ليشير انه اراد
انما يكون الجميع من المبادى او يتكون ويحدث منها وليفهمنا مجموع التعريف الذى ذكره فى خامس ما بعد
الطبيعة وهو شىء اول ما يكون منه شىء او يتكون اى يحدث او يعلم لانه نقول جميع قوابل الحدوث والفساد
اما يكون منها او يتكون ويحدث او تعلم فبقوله منها يكون الجميع يشير الى الهيولى والصورة اللتين يتركب منهما الجميع
وبقوله يتكون ويحدث منها الجميع يشير ايضا الى العدم الذى يتكون ويحدث منه الجميع كما من الحد منه وبقوله
ويعلم منها الجميع الى ان جميع المركبات نعلم اذا علم مبادىها كما علمنا الفيلسوف فى اول هذا الكتاب فى المتن الثالث
والثلثين فلو قال المص المبادى هى التى منها الجميع لدل دلالة كافية على حقيقة المبادى لكنه قال كما قال للتفصيل
ولتشحيذ الاذهان ومما ذكرنا نعرف انه لا يجوز ان يوخذ كلمة من المذكورة فى مواضع ثلثة دالة على معنى وحالة
واحدة كما زعم اكثر الشراح لانها فى الموضعين الاولين توخذ بمعنى واحد وتتعلق بكلمة تكون وبهما يبين و
ويعين واجب الوجود وحاله وفى الموضع الاخير توخذ بمعنى اشمل وتتعلق على سبيل التنازع بكلمتى كون وتكون
المقدمتين **الفصل الثالث** فى الجواب عن الادلة المذكورة فى الفصل الاول نقل سمبلقيوس فى شرح المتن
السبعين من هذا الكتاب عن اسكندر الافروديسى ما سئل فى كتابه الاول الاسولة الطبيعية
من انه لما كانت الصورة تتكون وتفسد كيف تكون مبدأ الاجسام الطبيعية لانه كما قال افلاطون فى فدروس
اذا فسد المبدأ فيجب لا يكون من اخر ولا يتكون منه شىء اخر ولا يحدث ثم نقل سمبلقيوس اجوبة ثلثة عن اسكندر
المذكور الاول هو انه لا يجب ان يكون جميع مبادى الاشياء التى تطلع وتغرب بعيدا عن الفساد بل الموضوع
الاول والفاعل الاول فقط لانه لم يكن شىء من التكون الجديد والثانى هو ان الصورة الجزئية تفسد لكن الكلية
ليست بفاسدة وليس من لوازم المبدأ ان يبقى فى هذا التكون او فى ذلك بل فى التكون النوعى هى تبقى فيه ولهذا
كانت مبدأ التكون كما ان الحار والبارد يكونان دائما لكن لا هذا الحار وهذا البارد والا لم يصر التكون

فى الموجودات والثالث هو ان الصورة لا تتكون ولا تفسد لانه لا تتكون الهيولى والصورة بل المركب منهما
فقط وهو اذا فسد لا يمكن ان يتكون بحيث لا يبقى صورة لان الشىء لا يفسد بسبب الا بزوال صورته ثم
وافق سمبلقيوس اسكندر فان افلاطون لم يقل ان المبدأ العنصرى للاجسام الطبيعية اى الصورة يجب
ان يكون لا متكونا بل المبدأ الذى هو منشأ الحركة ومنبعه فقط وهذا المبدأ كان من ذاته متحركا ولم يقل
للجواب الثانى شيئا لانه صادق حق ولكن رد الثالث لان الصورة تكون بحالة قد توجد الان مع عدم وجودها
اولا وقد توجد الان ولا توجد بعد وكل ما يوجد الان ولم يكن قبل فهو متكون حادث بلا ريب وكذلك
كل ما كان اولا ولم يكن بعد يقال انه فاسد قطعا فالصورة متكونة وفاسدة قطعا وايضا كلما يتكون المركب
ينتقل صورته من العدم الى الوجود وكلما فسد ينتقل صورته من الوجود الى العدم والتكون ليس الا
انتقال الشىء من العدم الى الوجود والفساد ليس الا الانتقال من الوجود الى العدم فالصورة تتكون و
وتفسد **اقول** ما قال اسكندر من ان الصورة لا تتكون ماخوذ مما قال الفيلسوف فى المتن الرابع عشر من
ثامن ما بعد الطبيعة فانه قرر فيه ان الصورة توجد ولا توجد بلا تكون وفساد لان الصورة لا تتكون بل
المركب لان كل ما يتكون يصير من شىء وشيئا ولنذكر ترجمة عبارته عين وهى هذه لما كان بعض الاشياء توجد
ولا يوجد بدون التكون والفساد مثل النقط لو كانت والانواع والصورة لانه لا يتكون البياض بل الجزء
الابيض وصار كل متكون من شىء وشيئا لا يتكون كل ضدين بالتعاكس وقال فى المتن السابع والعشرين
من سابع ما بعد الطبيعة فظاهر انه لا يتكون الصورة ثم قال فظهر من المذكورات ان ما يقال كالصورة او
او الجوهر بل المركب الذى يقال بحسبها يتكون وقال فى المتن الرابع والستين من هذا الكتاب فظهر مما ذكرنا
ان كل ما يتكون مركب دائما انتهى وسببه ظاهر لان المركب فقط وجد اصالة والصورة ليست كذلك
وكل شىء يتكون كما يوجد فالمركب فقط متكون لا الصورة ثم **اقول** ان النزاع بينهما لفظى لا معنوى لان التكون
والتولد وهما فى اللغة اليونانية ينيست ويغنست كالمترادفين والتكون والتولد يقالان اولا فى اصطلاح
لما يتكون ويتولد بالجوهرية وعلى الاطلاق وكل ما يتكون ويتولد على هذا الوجه يتكون ويتولد بلا شبهة
من شىء وشىء وهو المركب فقط ويقالان ثانيا لكل ما لم يكن اولا ثم حدث بالتكون على الاطلاق او با
بالعرض او بوجه ما كما اذا تكون وتولد زيد مثلا بالتكون على الاطلاق وبالجوهرية تتكون وتتولد اعراضه
ايضا تكونا بالعرض وكما اذا تكون وتولد الحرارة فى العود الموضوع فى النار فهما فى اصطلاحنا بمعنى واذ كان
يراد يكون التكون اعم من التولد كما اذا وقع غيم مظلم بين الشمس والارض يحدث ظلمة فانه يقال
حدث وتكون الظلمة ولا يقال تولد فمراد اسكندر مما قال ان الصورة لا تتكون ولا تتولد بل المركب فقط
انها لا تتكون ولا تتولد بالتكون والتولد الجوهرى على الاطلاق بل انما يتكون ويتولد بهذا المعنى المركب
وهذا حق وما قال سمبلقيوس من انها تتكون وتتولد انما يريد به التكون والتولد بالمعنى الثانى وهو حق
ايضا بلا ريب فانها تتكون من الهيولى والعدم نعم يرد على سمبلقيوس انه لم يفهم مراد اسكندر واعترض عليه
عبثا وبما حققنا نفهم مواضع كثيرة من كتب المصحف منها فانه يتكلم فى المتن الرابع عشر من ثامن ما بعد الطبيعة
وفى المتن الرابع والستين من هذا الكتاب للتكون بالمعنى الاول ولهذا ينفى كون الصورة متكونة ومتولدة
ويتولد ويتكلم فى بعض مواضع اخر بالمعنى الثانى ويثبت كونها متكونة ومتولدة ولهذا قال فى المتن الرابع عشر
من تاسع ما بعد الطبيعة كل صورة تتكون صادقة بوجه فى التكون والحركة وفى المتن الثالث عشر من الثامن عشر
منه كل صورة تتكون تتكون مما يشابهها **اقول** قولا كليا ان الصورة تصدر من قوة الهيولى والصدور
تكون ما كان فى القوة بالفعل فلما صارت الصورة بالفعل تكونت لكنها صارت فتكونت وان شئت وهما يتكون
اخر وقال المركب فقط يتكون والصورة فقط لكن الموضوع لا يتكون بل يتكون مع تكون المركب وقال المركب يتكون

لا يكون بل

اصالة والصورة تتكون تبعا وَمما ذكرنا ظهر الجواب عن الدليل الاول وَكذلك عن الثانى فان الصورة تتكون من
الهيولى والعدم لا كما من الاجزاء المركبة بل كما من الحد منه وَبهذا الوجه يظهر الجواب عن الثالث ايضا ويجاب عنه
ايضا بان الضدين المنتزعين مغايران للضدين الغير المنتزعين المركبين واحد الضدين لا يتكون من الآخر
بل ولا من عدمه لان الحرارة مثلا لا يتكون من البرودة ولا من عدمها لكن احد الضدين الغير المنتزعين يتولد
ويتكون من الاخر مثلا الابيض من الاسود او من سائر الالوان المتوسطة والموسيقى من اللاموسيقى القابل
للموسيقا على ما قال المص فى المتن الخامس والاربعين فلما اريد من الصورة والعدم الذين هما مبدأن من
متضادان الصورة والعدم المنتزعين لان المصور والمعدوم مركبان لا يمكن ان يتكون شئ منهما من الاخر وَعن
الدليل المورد على كذب الثانية بانا نسلم ان الهيولى والصورة داخلتان فى مقولة الجوهر الجنسى دخولا
اجنبيا لا دخولا مستقيما لان الداخل بالاستقامة فيها ليس الا الاجسام التامة لكن لا يلزم منه ان تتركبا
من الجنس والفصل لانهما بسيطتان والا لزم ان يتركب الجواهر الفصلى الجوهرى ايضا من الجنس والفصل الاخر
لدخوله فى مقولة الجوهر كالصورة والهيولى وَكذا فصل الفصل وفصل فصل الفصل وفصل فصل فصل الفصل الى
غير النهاية وَهو مستحيل ولو سلم ان الهيولى والصورة تتركبان من الجنس والفصل لكن لا يلزم منه ان تتركبا من
المبادى الطبيعية الاخر التى نتكلم ههنا لها لان الجنس والفصل يركبان الشئ تركيبا عقليا وفلسفيا وَعن الدليل
الثانى المورد على كذبها ايضا بالجواب الثانى لاسكندر الافرودسيى الذى نقله سمبلقيوس لانه يقال الصورة والعدم
الجزئيان يتكونان وَاما الكليان فلا وَهذا كاف لمعنى المبدء وَعن الدليل المورد على بطلان الحال الثالثة بان كلام
المص ههنا انما هو للاجسام الطبيعية الكائنة تحت فلك القمر الحالة الحاصلة بالتكون والفلك ليس بمصنوع بالتكون
عنده وَبانه يوجد فى الفلك مبادئ ثلثة كما فى العناصر فانه مركب من الهيولى والصورة كما سيجئ فى محله فصارت الهيولى
والصورة مبدأين وَاما العدم فينبغى ان لا يلاحظ فيه بالنسبة الى صورة اخرى جوهرية وَالا لكان قابل الفساد
بل بالنسبة الى صورة الاين لانه اذا كانت الشمس مثلا فى المشرق تكون متصفة بعدم كونها فى المغرب وَعن الثانى
المورد على بطلانها ايضا بما بينا فى الفصل السابق من ان معنى ومنها الجميع يكون او يتكون منها الجميع وعن الدليل
الاخير بان القوة والفعل وان لم يكونا من امور اخر ولا احدهما من اخر لكنه لا يكون ولا يتكون الجميع منهما
لانه يوجد بعض اشياء كالصورة المجردة والبسائط الاخر بحيث لا تتركب من القوة والفعل عند المصنف
وبان جميع الاشياء لا تتكون من جميع المقولات وبان الجواهر المجردة وان صدق عليها الجزء الاول والثانى من التعريف
لكن لا يصدق عليها الجزء الثالث اى يكون او يتكون الجميع منها الا ان يكون معناه منها يكون الجميع كما من العلة الفاعلية
لكن الكلام ههنا ليس للعلة الفاعلية **البحث الثانى فى انه** هل يكون المبادى الاول للاجسام الطبيعية متضادة
ام لا وفيه فصلان **الفصل الاول فى تعيين البحث** اعلم ان الاضداد المناسبة للمقام بعضها اضداد وجودا
وبعضها عدما وَالاضداد الوجودية الكيفيات الاول الاربع اى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وَالتى
تتضاد منها كالبياض والسواد والحلاوة والمرارة وغيرها وَالاضداد العدمية هى الملكة والعدم كالنور والظلمة
والعلم والجهل والبصر والعمى وكالصورة والعدم وانما اطلق الاضداد على هذه لانه كما ان الاضداد الوجودية كا
كالحرارة والبرودة لا يمكن ان توجدا معا فى قابل لو وجد احدهما يرتفع الاخر كذلك الملكة والعدم لا يمكن ان يوجدا
معا فى قابل واحد بل اذا تحقق احدهما فيه يرتفع الاخر منه وَالاضداد العدمية اول الاضداد كما قال الفيلسوف
فى الفصل الرابع من عاشر ما بعد الطبيعة الاضداد الاول هى الملكة والعدم وسببه ظاهر لان تقابل العدم والملكة
اصل سائر الاضداد ومبدؤه لان العدم والملكة داخل فى كل منها وَمن ثمة يكون عدم احد المتضادين الوجوديين
اقل لا انهما كما قال الفيلسوف فى الفصل الرابع المذكور وفى المتن الثامن عشر من ثانى الفلكيات وكل اصل ومبدأ
اول واقدم من ذى الاصل وذى المبدء وَلان هذين الضدين اى العدم والملكة فقط يوجدان فى الموضوع

ن المنتزعين

ن واحد بل اذا

وهو لما كان مبداء سائر المقولات يلزم ان يكون التضاد الموجود فيه ايضا اول التضادات الاخر فصح ان يقال
الاضداد العدمية اول مبادى الاجسام الطبيعية وَالاظهر ان يقال الصورة الجوهرية والعدم مبدأن اولان للاجسام
الطبيعية ثم اعلم ان بعض المبادى مبادى التبدل والتغير وبعضها مبادى التركيب ومبادى التركيب يجب ان تكون جواهر
لانها مركبة للجوهر التامة وكل مركب للجواهر التامة يجب ان يكون جوهرا لان ما ليس بجوهر لا يمكن ان يتركب الجوهر
وهذه المبادى هى الهيولى الاولى والصورة الجوهرية وَمبادى التبدل والتغير هى الهيولى الاولى والصورة والعدم
وَاذا عرفت هذا فاعلم اولا ان مبادى التركيب لا تكون اضدادا على ما ادعى المص فى المتن الثانى والخمسين و
واستدل عليه بان مبادى التركيب تركب جوهر الاجسام الطبيعية والاضداد اذ لا تركب شيئا لانها لا تجتمع معا
فى شئ والمركبات تجامع فى شئ فمبادى التركيب ليس باضداد وَايضا مبادى التركيب جواهر ولا شئ من الجواهر
بضد لاخر كما قال المص فى المتن المذكور لانه لو كان جوهر ضد الجوهر لامكن ان ينعدم جوهر بسبب جوهر اخر بلا
واسطة امر اخر لان كل ما يكون له ضد يمكن ان ينعدم بسببه فامكن ان تفسد الجواهر المجردة بعضها عن بعض وهو
مستحيل فمبادى التركيب ليست باضداد وَايضا مبادى التركيب هى الهيولى والصورة وَهما ليستا باضداد
لان الهيولى موضوع الصورة الحالة فيها ولا شئ من الموضوع بضد لما يحل فيه من الصورة على ما قال الفيلسوف
فى المتن المذكور فمبادى التركيب ليست باضداد **واعلم** ثانيا ان الهيولى والعدم ليسا متضادين على ما ادعى المص
فى المتن الحادى والخمسين والثانى والخمسين والسابع والخمسين وهو ظاهر لان الهيولى والعدم يوجدان معا
لان الهيولى توجد الان مثلا مع صورة وَاذا ارتفعت هى توجد مع اخرى وتتصف مع عدم الصورة المرتفعة
لان موضوع الاضداد يجب ان يكون امرا واحدا بعينه والمتضادان لا يوجدان معا فالهيولى والعدم ليسا
متضادين **وثالثا** ان مبادى التبدل والتغير ثلثة الهيولى التى هى الموضوع والمحل والعدم الذى هو كالحد منه والصورة
التى هى كالحد اليه وهذه الدعوى ظاهرة لان التبدل والتغير يكون من شئ الى شئ كما بينه الفيلسوف فى المتن الحادى
والاربعين من ثالث السماع الطبيعى وفى المتن الخامس والخمسين من خامسه وفى المتن الثانى والثلثين
من سادسه وفى مواضع كثيرة اخرى وهو لا يمكن ان يتحقق فى اللاشئ واللاموجود فيطلب شيئا يكون قابلا له
ويتبدل ويتغير وهو الموضوع والمحل اى الهيولى ويطلب ايضا شيئا يتبدل منه كالحد منه وهو عدم الصورة
المطلوبة ويطلب شيئا يتبدل ويتغير اليه كالحد اليه وهو الصورة المطلوبة فالتبدل والتغير يطلب الهيولى التى
هى الموضوع والعدم الذى هو كالحد منه والصورة التى هى كالحد اليه فكما ان الماء مثلا اذا استحال من البرودة
الى الحرارة يكون الماء هو الشئ المتبدل المتغير فى نفس الامر والبرودة وعدم الحرارة هو الشئ الذى يتبدل منه كالحد
منه والحرارة هو الذى يتبدل اليه كالحد اليه وهو الصورة المطلوبة كذلك فى التبدل الجوهرى الهيولى الاولى المصورة
بصورة الماء اذا تبدلت وتحولت منها الى صورة الهواء هو الشئ المتبدل المتغير فى نفس الامر وصورة الماء وعدم
صورة الهواء هو الشئ الذى تتبدل هى منه كالحد منه وصورة الهواء هو الذى تتبدل هى اليه كالحد اليه وهى
صورة الهواء فالهيولى الاولى والعدم والصورة مبادى التبدل والتغير ورابعا ان الصورة والعدم من هذه
الثلثة متضادان تضادا بالعدم اما انهما متضادان فلانهما لا يرتفعان من الهيولى معا بل كل منهما يتعاقب الاخر
ويبرهن عليه بالاقدام بان يقال التبدل هو خروج شئ من شئ الى شئ وهو يكون من الفاعل المؤثر فى الشئ
المتبدل ويقتضى ان يكون الشئ الاول مغايرا للثانى اولا وهذا الخروج والاختلاف يجب ان ينتهى الى شئ بفعل
لاجل الفاعل المبدئ والمنتهى لا يمكن ان يكون هو الموضوع المتبدل وهو ظاهر ولا ان يكون عدما مطلقا مجردا
عن كل صورة لان العدم المطلق غير متحقق فى نفس الامر ولان الفاعل لا يطلب العدم المطلق ولا يمكن ان يكون
امرا اخر موجودا بالفعل مشابها لما يتبدل لانه لم يمكن التبدل الا نما لانه قد كان له ما كان تحصوله مطلوبا بل له
استعداد لما سيحصل وَهذا الاستعداد هو عدم ما سيحصل فيه اى عدم الصورة التى سيحصل فيه وَهذا العدم

لا يمكن ان يجتمع مع هذه الصورة التي يتبدل ويتحول اليها في نقول الصورة الآتية وعدمها متضادان لانهما لا
يجتمعان معا في الوجود وكل ما لا يجتمعان في الوجود متضادان فالصورة الآتية وعدمها متضادان واما انهما
متقابلان تقابل العدم والملكة فابين من الشمس **الفصل الثاني** في ايراد بعض الادلة على خلاف ما ادعينا وردها
ليستدل على خلاف ما ادعينا اولا من ان مبادي التركيب اي الهيولى والصورة ليستا متضادين بان الهيولى قوة على ما
قال المص في المتن الثاني والثمانين من هذا الكتاب والصورة فعل على ما قال في المتن الخامس من ثاني النفس وكل
قوة وفعل متضادان على ما قال في المتن السابع من تاسع الفلسفة الاولى لانهما بعيدان كمال البعد ويتعاقبان
على موضوع واحد فالهيولى والصورة متضادان ويجاب اولا بانه ليس كل قوة وفعل متضادين لان القوة تطلق
على معنيين على ما قال الفيلسوف في الفصل الخامس من تاسع ما بعد الطبيعة فالقوة بمعنى لا يمكن ان توجد مع الفعل
الذي تنتهي اليه بل تنعدم عند وجوده كالقوة الكائنة في العود للاحراق فانه اذا احترق لم يبق فيه قوة الاحراق وبمعنى
اخر يجتمع في الوجود مع الفعل فان قوة المشي في الماشي لا تنعدم اذا مشى بالفعل والهيولى قوة بالمعنى الثاني مجامع في الوجود
بالصورة التي هو فعل وثانيا بان الموضوع المتصف بقوة لا يقابل الفعل والصورة بالذات لان الموضوع باق بعينه
يقبل الفعل بل يقابله بسبب عدمه المتحقق فيه فالهيولى لا تقابل الصورة بالذات بل بسبب العدم ويستدل على خلافه
ايضا بان الهيولى بالذات مشعرة ببعد كل صورة وعدمها لانها لا تتضمن صورة ما بالذات كما قال الفيلسوف
في المتن الحادي عشر في اول الكون والفساد وفي المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وكل ما يشعر ببعد صورة
وعدمها بالذات ضد له عدما فالهيولى بالذات ضد للصورة عدما ويجاب بان الهيولى ليست مشعرة ببعد كل صورة
وعدمها بالذات ومن حيث انها هيولى وجوهر ما لانها من حيث انها جوهر لا تضاد شيئا لان الجوهر لا يضاد شيئا على
ما قال المص في فصل الجوهر من كتاب المقولات بل مشعرة ببعد كل صورة من حيث انها متصفة بالعدم لكنها متصفة
بالعدم دائما لانه يستحيل ان تنظر الهيولى بحسب الذات ولا تنظر مع العدم ويستدل على خلاف المدعى الثاني وهو
ان الهيولى والعدم ليسا متضادين بان الهيولى موجودة والعدم لا موجودة والموجودة واللاموجود يتقابلان
تقابل الايجاب والسلب لانه احد اقسام التقابل على ما قال المص في فصل التقابل مما بعد الطبيعة المقولات فالهيولى
والعدم متقابلان تقابل الايجاب والسلب اما كون الهيولى موجودة فظاهر من تعريفها المذكورة في المتن الثاني
والثمانين لانها موضوع اول فيكون منه شيء واما كون العدم لا موجودا فلان العدم هو اللاموجود بالذات على ما
قال المص في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين ويجاب بان الهيولى والعدم ينظران على وجهين ينظر اليهما
في معنى الموجود واللاموجود وبهذا الوجه يتقابلان تقابل الايجاب والسلب وينظران في معنى التقابل وبهذا الوجه
لا يتقابل العدم الهيولى بل يشترك معها كما مر انفا وايضا لما كان موضوع المتضادين واحدا كما صرح به في مواضع كثيرة
يلزم منه ان الهيولى كما لا تقابل الصورة بل تقبلها وتحفظها ان لا تقابل العدم ايضا بل ان تقبل كلا منهما بالتناوب
كما ان العين تقبل البصر والعمى ويستدل على خلاف ما ادعينا رابعا من ان الصورة والعدم متضادان با
بالعدم بان العدم هو لا شيء وهو لا يضاد شيئا لان اللاشيء ليس بحال للشيء فلا يضاد شيئا ويجاب بان
العدم ليس لا شيئا مطلقا بل هو عدم شيء مع قابلية في الموضوع له وبلاحظ العقل كالصورة الواصفة للموضوع
ولهذا قال المص في المتن الخامس عشر من الكتاب الثاني من الثمانية ان العدم يقابل صورة ما **البحث الثالث**
في ان مبادي الاجسام الطبيعية هل هي متضادة وجودا او عدما وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول** في اثبات انها
متضادة وجودا **اعلم** ان الملكة والصورة والعدم لا يتقابلان تقابل التضاد والوجود بل تقابل العدم و
الملكة لما قال المص في فصل التقابل مما بعد الطبيعة المقولات ان تقابل الشيء شيئا على اربعة اوجه اما كالمتضايفين
او كالضدين او كالعدم والملكة او كالاثبات والسلب والمتضايفان كالضعف والنصف والضدان كالخير والشر
والعدم والملكة كالعمى والبصر والايجاب والسلب كيقعد ولا يقعد وسببه ظاهر لان التضاد الوجودي يكون بين

صورتين

صورتين وجوديين كما بين الحرارة والبرودة وبين البياض والسواد والتقابل بالعدم والملكة يكون بين
صورة وعدمها من موضوع قابل لها كالبصر والعمى والنور والظلمة فلما كان المبادئ للاجسام الطبيعية الصورة وعاه
والعدم على مذهب المشائين فهما ليسا متضادين حقيقة وتضادا وجوديا بل متقابلان تقابل العدم والملكة وقال
بعضهم انهما متضادان حقيقة تضادا وجوديا وقالوا لحفظ ذلك ان المعلم لم يرد بلفظ العدم الذي عينه مبدأ
ثالثا للتكون وحدا منه لمحض عدم الصورة في الموضوع بل اراد به صورة جوهرية وجودية مضادة بالوجود
للصورة اللاحقة التي ستكون بعد وهي الصورة الموجودة في الهيولى قبل الصورة اللاحقة لكن لا من حيث انها
صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة مع عدم الصورة اللاحقة مثلا لما كان مني الفرس مستعدا بالقوة القريبة
لصورة الفرس كان عدم صورة الفرس صورة المني لكن لا من حيث انها صورة على الاطلاق بل من حيث انها مقارنة لهذا
العدم اي لعدم صورة الفرس التي ستتكون وصورة المني امر موجود قطعا فهي مبدأ ثالث وحد منه للتكون الجوهري
وهي المسماة بالعدم ومن هذا نعرف ظاهرا ان المبدأ الثالث لتكون الاجسام الطبيعية امر موجود لا عدمي
ولما لم يمكن ان يكون جوهر ضد الجوهر على ما اتفق عليه كلمة القوم قالوا ان صورة المني مثلا التي هي مبدأ
ثالث وحد منه للتكون ومسماة بالعدم للمناسبة المذكورة وصورة الفرس مثلا وان لم يكونا متضادين حقيقة
لكن لما لم يمكن ان تجتمعا في مادة وكلما وجد احدهما فيها لا يوجد الاخرى فيها سماهما متضادين بطريق الاستعارة
لمشابهتهما بمتضادين حقيقيين والى هذا الرأي ذهب سمبليقيوس على ما صرح في شرح المتن الخامس عشر من
ثاني الطبيعيات وقال والى هذا ذهب اسكندر الافرودسي في شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب
وهكذا نجد في الفصل الحادي عشر من الكتاب الثاني للاسولة الطبيعية لاسكندر الافرودسي وتبعهما ابن
ابن رشد القرطبي على ما صرح في الفصل الثاني عشر من التعليم الثاني من كتابه خلاصة ما بعد الطبيعة و
والبرتوس وذا بالوس وكثير من المتأخرين ويثبتون دعويهم نقلا وعقلا اما نقلا فبما قال المصنف
في المتن الثالث والاربعين من هذا الكتاب ولا يتكون كل شيء من كل الآن يأخذ احد بالعرض لانه كيف يتكون
الابيض من الموسيقي الا ان يكون الموسيقي عارضا على الابيض او الاسود لكن الابيض يتكون من اللاابيض لكن لا عن كل
لا ابيض بل من الاسود او من المتوسطات بينهما فانه صرح مراده من اللاابيض بالامر الموجود وقال بل من الاسود او من
المتوسط الموجود في الخارج وعين ظاهرا ان الحد منه للتبدل هي صورة موجودة متضادة للصورة اللاحقة
مثل السواد وسائر الالوان المتوسطة بين السواد والبياض ويقرب منه ان المصحين اراد ان يبين في المتن
الثاني والستين من هذا الكتاب الهيولى المخصوصة التي يتحقق فيها عدم الصورة المعينة اللاحقة قال يوجد دائما
شيء موضوع يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر فانه عين البذر ههنا مبدأ للتكون
الجوهري للنباتات والحيوانات لكن لا من حيث انه حصل مطلقا من الهيولى وصورة البذر بل من حيث تحققه مع
عدم النبات والحيوان ايضا اللذين سيتكونان لان كل ما يتكون يتكون من الهيولى المتصفة بعدم الصورة التي
ستكون فالعدم الذي وضع لان يكون مبدأ ثالثا وحدا منه للتكون الجوهري ليس هو محض عدم صورة
النبات والحيوان بل هو صورة البذر من حيث تنسب الى صورة النبات وهاتان الصورتان متضادتان وجودا ولهذا
سماه المص في المتن الخامس عشر من ثاني الثمانية صورة ما حيث قال فيه فالصورة طبيعة لكن الصورة والطبيعة
تقال على وجهين لان العدم صورة ما واما عقلا فهو ان الحد منه هو الشيء المتعين الذي يظهر منه تكون الشيء
الذي يتكون وكل ما يظهر منه تكونات الاشياء التي تتكون هو العدم المتعين الذي هو عين الصورة المقابلة
للصورة اللاحقة الصادرة بعدها بسبب الرفاقة الضرورية بينهما فالحد منه هو العدم الذي هو عين الصورة
المقابلة للصورة اللاحقة الصادرة بعدها فالعدم بهذا المعنى اي تلك الصورة هو الحد منه وهو مبدأ ثالث
لتكونات الاشياء ويثبت الصغرى بما نقول اتفاقا من ان الدم يتكون من الطعام واللحم من الدم والنبات من البذر

والكبرى بانا نقول ان شيئا من المذكورات يتكون من اى عدم كان بل كان كعدم الحجر والحديد او النحاس والارنب
بل من الاعدام المعينة كتكون الدم من عدم صورة الدم الذى هو عين صورة الطعام القابلة لصورة الدم
وتكون اللحم من عدم صورته الذى هو عين صورة الدم المقابلة لصورة اللحم وتبين هذا بان الهيولى تنتقل فى التكون
من صورة الى صورة اخرى والصورة التى تنتقل منها هو الحد منه اى المبدأ لهذا الانتقال وتسمى عدما من حيث توجه
الى صورة اخرى هو الحد اليه اى المنتهى فالصورة المتقدمة من حيث تنسب الى الصورة التى ستتكون تسمى عدما و
ومبدأ ثالثا وبانه لو كان العدم الذى نتكلم له هو عدم الصورة فقط فى الهيولى لزم ان لو كان هيولى بلا صورة
ان يمكن فيها التكون لتحقق الموضوع والحد منه وهو مستحيل كما برهن عليه الفيلسوف فى المتن الثالث عشر من اول
الكون والفساد وكما حقق ابن رشد فى شرح الكتاب الثامن من السماع الطبيعى وكون التكون فى الهيولى العارية عن
كل صورة مستحيلا مسلم عند القوم حتى قال فى الشفاء فى الفصل الثانى من خامس ما بعد الطبيعة لو عريت الهيولى
عن كل صورة ووضعت على النار لا تفعل النار فيها شيئا ما اصلا لان الفاعل الطبيعى لا يفعل شيئا الا فى الهيولى
المكيفة وهى لا تتكيف الا ان يكون لها صورة جوهرية **الفصل الثانى فى ان العدم الذى هو الحد منه للتكون**
الجوهرى المعين من المص مبدأ ثالثا للاجسام الطبيعية ليس هى الصورة الجوهرية المتقدمة على الصورة اللاحقة
وليس امرا وجوديا ومن ثمة لا يكون المبادى متضادة بالتضاد الوجودى بل العدمى **وهذا** مذهب كثير من المشائين
ويثبت ما ولا فبان كل عدم مقابل للصورة التى هو عدمها على ما قال المص فى فصل التقابل مما بعد المقولات وفى
الفصل الرابع من الثانى عشر مما بعد الطبيعة وليس صورة من الصور الجوهرية متقدمة من الصور اللاحقة الم
المتكونة بمقابل الصورة الاخرى فلا شئ من العدم بصورة جوهرية متقدمة من الصورة اللاحقة المتكونة ويثبت
الكبرى بان كلا من الصورة السابقة واللاحقة جوهر على ما قال المص فى المتن الثانى من ثانى النفس وفى المتن السابع
من سابع الطبيعة ولا شئ من الجواهر بمقابل للاخر لا وجودا وتضادا ولا عدما فلا شئ من الصورة السابقة
واللاحقة بمقابلة للاخرى لا وجودا وتضادا ولا عدما ويثبت عدم كون الجوهر مقابلا للاخر وجودا وتضادا بان
التضاد الوجودى خاصة الاعراض اتفاقا وبان الجواهر لا تفعل بعضها فى بعض ولا تنفعل بعضها من بعض بدون واسطة
الاعراض ولهذا قال المص فى الفصل الرابع من كتاب الحس والمحسوس ان النار والتراب وساير العناصر لا يمكن ان
تفعل شيئا من حيث انها جواهر بل من حيث كونها متصفة بالحرارة والبرودة وساير الاعراض والاضداد تضادا
وجوديا تفعل بعضها فى بعض وتنفعل بعضها من بعض بدون واسطة كما يمكن ان يعرف بالاستقراء فالجواهر ليست
باضداد ويثبت عدم كونه مقابلا للاخر تقابلا بالعدم بان جوهرا ليس بعدم الجوهر الاخر والمتقابلان بالعدم
يكون احدهما عدم الاخرى كالعمى والبصر والظلمة والنور فلا شئ من الجواهر بمقابل للاخر تقابل العدم والملكة واما
ثانيا فبانه لو كان العدم الذى عين الجوهر لان يكون حدا منه ومبدأ ثالثا للتكون هى الصورة الجوهرية الموجودة
فى الهيولى ولا المتقدمة من الصورة اللاحقة المتكونة بعدها لكان الصورة اللاحقة من صورة اخرى لكونها
من العدم الذى هو عين الصورة الاولى عند هؤلاء القائلين بكون الصورة المتقدمة حدا منه ومبدأ ثالثا
للتكون الجوهرى فلزم ان يكون صورة جوهرية من اخرى وهكذا وهكذا فيلزم التسلسل فى الصور ولزم الغير
ان يكون مبدأ من مبدأ اخر من جنس واحد ولزم ان يكون من الغير ان لا يكون من العين وهو مح وقال سنبلقيوس
فى شرح المتن الثامن والخمسين من هذا الكتاب يلزم على الرأى السابق ان يكون للعدم عدم اخر وللاخر اخر وهكذا
الى غير النهاية وهو مستحيل لان المقابل للعدم هو الصورة لا عدام اخر والملازمة ظاهرة لان صورة البذر
عدم صورة النبات على رأى هؤلاء وفيها هذا العدم فيكون للعدم عدم واما ثالثا فبانه لو كان العدم الذى هو حد منه
ومبدأ ثالث عين الصورة لكان الحد اليه اى المنتهى ايضا فى الفساد الجوهرى صورة جوهرية تنتهى اليها الشئ الفاسد
لان التكون والفساد متقابلان فكما ان التكون تبدل من اللاوجود الى الوجود كذلك الفساد تبدل من الوجود

الى اللاوجود كما بينه المص فى المتن السابع والثامن فى خامس الثمانية ولهذا كما يكون الحد منه للتكون العدم على ما
ذهبنا من ان العدم هو الحد منه لا الصورة كذلك يكون الحد اليه للفساد هو العدم فكذلك لما كان الحد منه للتكون
الجوهرى هى الصورة الجوهرية عند هؤلاء الحكماء لزم ان يكون الحد اليه للفساد الجوهرى هى الصورة الجوهرية
المتعاقبة للشئ والصورة الفاسدين ومن يقول بكون الحد اليه للفساد هى الصورة الجوهرى هل يكون التبدل
ح الى الكون لا الى اللاكون وهل لا يكون تكونا لا فسادا واجاب حماة الرأى السابق الذين منهم زابارلوس بان
صورة البذر مثلا يمكن ان تلاحظ بوجهين الاول من حيث انها صورة بها يكون البذر بذرا والثانى بالنسبة
الى الصورة المتكونة اى صورة الفرس مثلا وبالوجه الاول تقابل المضادة لعدمها المتقدم لا للصورة المتكونة
للفرس لانها بهذا الوجه ليست عدما بل صورة وهى بهذا الوجه حد اليه للتكون لان بعض بذر الفرس تكون من الدم
وبالوجه الثانى تقابل هذه الصورة اى صورة البذر صورة الفرس لا كتقابل صورة صورة اخرى بل كتقابل العدم
الصورة من حيث تقترن بعدم صورة الفرس وبهذا الوجه حد منه للتكون لان الفرس يتكون من البذر الى المنى
اقول هذا الجواب لا يندفع ادلتنا المذكورة لان صورة المنى المنسوبة الى الفرس جوهر بلا ريب فبهذا الوجه لا يمكن ان
يعين ويقال انها عدم لان جوهرا ما لا يقابل جوهرا كما قلنا فى الدليل الاول وايضا صورة المنى المنسوبة الى صورة الفرس
لا تخرج عن كونها صورة فيلزم ان يكون صورة من صورة كما قلنا فى الدليل الثانى مع انه ليس لهم فى نفس الامر ان يقولوا
على دليلنا الثالث شيئا ثم يرد الرأى والجواب المذكورات بما قال ابن رشد فى شرح المتن الثمانية عشر ومائة من الكتاب
الرابع من الثمانية وفى شرح المتن الخامس والعشرين من ثالث النفس وفى مواضع اخر ان الاعدام تتعين بالنظر
الى ملكاتها لانه ليس للعدم من حيث انه عدم فصل انتهى وكذا قال المص فى الفصل الاول من الكتاب الاول لاقسام
الحيوانات ولهذا ذهب جمهور الفلاسفة الى ان الاعدام ليست بانواع بل تنسب الى نوع ملكة او صورة تكون هى عدمها
وتفترق بالنوع بسبب الملكة او الصورة المضافة هى اليها ولا يمكن هذا القول على رأى هؤلاء وجوابهم لان الاعدام
على رأيهم صور جوهرية موجودة فى الخارج وانواع حقيقية لا تتعين بصور اخرى بل تتفارق بينها بالذات وبما
قال المص فى المتن التاسع والسبعين من ان العدم ليس بجوهر وليس بموجود بالذات انتهى وهذا لا يمكن ان يتحقق
فى الصورة الجوهرية الموجودة فى الخارج وبما فرق فى المتن السادس عشر من عاشر ما بعد الطبيعة بين التولد
العرضى كتولد الابيض من الاسود والحار من البارد والتولد الجوهرى كتولد زيد من النطفة والفرس من المنى حيث
قال وهذه التولدات الكائنة فى الهيولى من الاضداد تكون اما من النوع وحال النوع او من عدم النوع والصورة
يعنى ان التولد العرضى يكون من النوع وحال النوع لانه وان كان الحد منه لكل تولد عرضيا كان او جوهريا هو العدم
بالفعل لكن بينهما فرق بان العدم فى التولد العرضى يبنى على الموجود بالفعل ولهذا قال يكون من النوع وحال
النوع والعدم فى التولد الجوهرى يبنى على الموجود بالقوة فقط اى الهيولى الاولى ولهذا قال يكون من عدم
النوع والصورة فالعدم فى التولد ليس هى الصورة الجوهرية المتقدمة وظهر بما حققنا ايضا انه لم يكن العدم
عين الصورة الجوهرية الموجودة فى الهيولى ولاجله لم يكن مقابلا للصورة المتكونة بالتضاد الوجودى وجب
ان يعرف بانه يكون مقابلا لها تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد الوجودى بالمعنى الاخص المقابل لتقابل العدم
والملكة وما قال الجمهور من انهما متقابلان تقابل التضاد فمرادهم من التضاد هو التضاد بالمعنى الاعم اى عدم
تحقق الشيئين فى محل واحد معا على ما اعتاد ان يستعمل القدماء بهذا المعنى ولان تعرف حقيقة الحال ينبغى ان تعلم
ان الهيولى الاولى لما كانت توجد دائما تحت صورة ما جوهرية فاذا تكون شئ تنتقل من عدم صورة ستتكون الى
وجودها وعدم الصورة المتكونة عدم محقق فى الهيولى وحد منه ومبدأ التكون وايضا هذه الهيولى من حيث
انها ملبسة بصورة ما دائما تنتقل دائما من صورة الى صورة اخرى ومنه يكون الصورة الاولى ايضا حدا منها
مبدأ التكون لكن العدم حد منه ومبدأ بالذات للتكون والصورة حد منه ومبدأ له بالعرض فقط اما كون العدم

ومبدأ بالذات للتكون فظاهر من كلام المص فى هذا الكتاب ولانه اذا وجد شيء بالعرض بالنسبة الى فعل يمكن ان
يوجد هذا الفعل بدونه لكنه لا يمكن ان يوجد تكون صورة بدون تحقق عدمها مع الهيولى لان التكون هو الانتقال
من العدم الى الوجود اى من عدم الصورة اليها واما كون الصورة حدا منه ومبدأ للتكون بالعرض فقط فهو ظاهر
ايضا لانه يمكن ان يتحقق التكون مع تحقق هذه الصورة او تلك ولهذا قال اصحاب هذا الراى لو وجدت الهيولى بدون
كل صورة واقترنت بالفاعل المناسب امكن ان يدخل فيها الاحوال المقدمة ثم يفعل فيها صورة قد يتحقق فيها عدمها اولا و
لما لم يكن الصورة مبدأ بالذات للتكون بل بالعرض فقط وكان العدم مبدأ بالذات لا بالعرض لم يعد الصورة من مبادى
الاجسام بل انما عد منها العدم فلو كانت مبدأ له بالذات كالعدم لعدمنها وصارت المبادى اربعة لا ثلثة فان قلت
لما لم يكن المبادى متضادة بالوجود حقيقة بل متقابلة تقابل العدم والملكة كما قررت لم لم يقل المص انها متقابلة تقابل
العدم والملكة بل قال انها اضداد مع انه يجب التكلم بالحقيقة لا بالمجاز والاشتراك قلت ليحفظ استعمال القدماء
الحكماء المسمين للمبادى اضدادا لا متقابلة تقابل العدم والملكة كما يظهر من المتن الحادى والاربعين من هذا الكتاب
ومن الفصل الثانى والثالث والرابع من اول ما بعد الطبيعة

الفصل الثالث فى رد الادلة المورد لاثبات الراى

السابق اولا اعلم اولا ان العدم المتحقق فى الهيولى اثنان احدهما عام وبعيد والثانى خاص وقريب فانما كان العدم
هو عدم صورة فى الموضوع القابل لها يتحقق فيه امران عدم الصورة فيه واستعداده لها واستعداده لها يكون على
الاختلاف فكذا العدم فيه مثلا الاستعداد للبصر المتحقق فى اليربوع والعقرب مغاير لاستعداد البصر المتحقق فى ولد الكلب
المتولد الان واستعداده المتحقق فى الانسان الاعمى فيكون العدم ايضا على الاختلاف لان عدم البصر لا يتحقق
فى الامثلة المذكورة بمعنى فان اليربوع والعقرب اعمى بمعنى وولد الكلب المتولد الان اعمى بمعنى اخر والانسان
الاعمى اعمى بمعنى اخر وسيجيء تفصيل هذا فى اخر الكتاب ثم نقول الهيولى الاولى الملحوظة بالذات تنظر اولا من حيث
انها قابلة لكل صورة ولهذا تعقل بلا صورة ما وان فيها عدما سيجيء يسمى عاما وبعيدا ثم تنظر من حيث انها
متعينة ومستعدة بوجه ما الصورة متعينة بحيث تكون بسبب صورة جوهرية اولا او بسبب استعدادات
متقدمة اقبل لهذه الصورة من اخرى ولهذا يتحقق ويتعقل فيها عدم اخر خاص مثلا الهيولى الاولى قابلة من
من ذاتها الصورة العقل والنبات والحيوان ثم اذا انضم اليها صورة المنى تكون اقبل الى صورة الحيوان من صورة
اخرى وكذلك لو صورت هذه الهيولى بصورة منى الانسان تكون اقبل الى صورة الانسان من غيرها ومن هذا
يعرف تحقق عدمين فى الهيولى احدهما عام والثانى خاص واذا عرفت هذا فاقول فى الجواب عن الدليل الاول ان المص
لم يرد بقوله لا يكون كل شيء من كل شيء والابيض لا يكون من كل لا ابيض بل من الاسود او من المتوسطات
ان التكون بالذات يستدعى صورة متقدمة متضادة للصورة اللاحقة كالحدث والمبدأ بل يشير به الى الهيولى
القريبة المتحققة بالعدم الخاص الذى منه يجب ان يكون ذلك التكون ولهذا قال مشيرا الى ذلك ان الابيض لا يكون
من كل لا ابيض اى من عدم كلى يتحقق فى الهيولى باى وجه كان لان الانسان والخط والجسم والحار والباردة
وامثالها لا ابيض فى نفس الامر مع انه لا يكون منها الابيض الا بالعرض لما قال المص فى القول المذكور كيف يكون
الابيض من الموسيقى الا ان يعرض للموسيقى عليه او على الاسود نعم التكون بالذات يجب ان يكون بين الاشياء التى
يكون من مقولة واحدة كما يفيد المعلم الاول فى المتن الثالث عشر حيث قال لان الاشياء التى تحت الجنس
ليس لبعض منها طريق الى بعض اخر منها بل تتفارق ولا تجتمع لكن توجد المكونات من الاضداد كما من
فى الاشياء التى تخالف نوعا وتباعد الحدود عظيم فكذا تباعد الاضداد وايضا اذا قال المص ان الابيض لا يكون
من كل لا ابيض بل من الاسود والمتوسطات لا يريد ان الابيض يكون بالذات من صورة موجودة مضادة
للصورة اللاحقة المتكونة كما من الحدث والمبدأ بل يشير به الى الهيولى المتحققة بالعدم الخاص فانه بين مراده بعد
حيث قال والموسيقى من اللاموسيقى لكن لا من كل لا موسيقى بل من لا موسيقى قابل للموسيقى واللاموسيقى لا يدل على صورة

في شرح مابعد الطبيعة

مضادة

مضادة للموسيقى بل على عدم الموسيقى فى الموضوع القابل له قريبا وبهذا الوجه ينبغى ان يجاب عما قال فى المتن الثانى
والستين من هذا الكتاب فان سبب هذا القول اى قوله ان النباتات والحيوانات تتكون من المنى ظاهر مما قلنا
ويجاب عن قولهم ولهذا سماه المص فى المتن الخامس عشر من ثانى الثمانية صورة ما بانه انما سماه كذلك لانه يوخذ
فى الهيولى كصورة ما ولما قال سمبلقيوس من ان العدم صورة ما من حيث انه يمتاز وينقسم فى مقابلة الموضوع
ولانه لما كان متحققا فى الموضوع كالصورة كان صورة ما للموضوع لان العوارض صورة لما تعرض عليه بوجه ما
لانه ليس العدم الذى نتكلم ههنا انه هو المطلق العدم المتحقق فى الموضوع القابل للصورة هو عدمها ويجاب عن الاول
الدليل العقلى بان الحدث والمبدأ للتكون بالذات هو العدم المتعين لهذه الصورة او تلك لها واما الصورة المتقدمة
فهى مبدأ وحد منه للتكون بالعرض فقط كما حققنا انفا وعن الثانى بان كون الهيولى موجودة بالذات فى الخارج
بلا كل صورة مشتمل على التناقض لانها تكون بالفعل بلا فعل ولهذا يلزم ايضا ان تقدر بالذات ان تقبل فعل
الفاعل فى نفسها وهذا ينبت الدليل المذكور وايضا اذا سلمت المقدمتان اى ان توجد هى بالذات وان يفعل فيها
الفاعل الموافق اظن ان يصدر منها صورة

المتن الثالث والاربعون

قال المص لكن يجب النظر ايضا بالدليل
كيف يقع هذا فينبغى ان نسلم اولا انه لا شيء من الموجودات يقابل ان يفعل اى شيء كان ما كان وان ينفعل من اى
شيء كان ما كان ولا يكون كل شيء من كل شيء الا ان يأخذ احد بالعرض لانه لا يكون الابيض من الموسيقى الا ان يعرض
الموسيقى على الابيض او الاسود بل الابيض يكون من اللاابيض وهذا لا من كل لا ابيض بل من الاسود او المتوسطات
والموسيقى من اللاموسيقى لكن لا من كل لا موسيقى بل من لا موسيقى قابل للموسيقى او من المتوسطات كان اقول اختلف الشراح
فى بيان مراد المص ههنا فذهب الاكثر الى انه اراد ان يبين الجزء الثالث للصغرى من القياس المذكور فى المتن السابق
والقياس المذكور فيه هو ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية
منها وجميع ما لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر وجميع الاجسام الطبيعية منه يجب ان يعين مبادى اول
للاجسام الطبيعية وقد بين فى المتن السابق الجزئين الاولين من الصغرى اعنى ان الاضداد الاول لا يكون
بعضها من بعض ولا من امور اخر فاراد ان يبين ههنا الجزء الثالث منها اعنى ان جميع الاجسام الطبيعية منها و
ومن هذا البيان سيبين ظاهرا ان الاضداد باى معنى لا يكون بعضها من بعض وبين هذا من هذا المتن الى المتن
السابع والاربعين ثم يستنتج فيه انه يكون كل ما هو قابل للتكون ويفسد كل ما هو قابل للفساد اما من الاضداد او الى
الاضداد او متوسطاتها ووضع فى هذا المتن مقصوده ثم بعض المقدمات ثم يجيب عن سؤال مقدر فقال لكن يجب
النظر ايضا بالدليل كيف يقع هذا يريد انا قد قلنا اولا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض ولا من امور اخر ومنها
الجميع وقد بينا الجزئين الاولين فى المتن السابق فالان نبين الجزء الثالث ونقول لكن يجب ان ننظر ايضا بالدليل كيف
يقع هذا اى ان الجميع منها اى يجب ان ننظر بالدليل كيف يكون جميع المكونات من الاضداد الاول لانا اذا علمنا بالدليل
ان جميع المركبات تفعل من الاضداد كالابيض من اللاابيض القابل للبياض والموسيقى من اللاموسيقى القابل للموسيقى و
لو خرجنا المنتزعات البسيطة فانه لا يكون البياض من السواد ولا الموسيقى من اللاموسيقى نعلم هذا الجزء الثالث
اى ان الجميع يكون من الاضداد الاول ونعلم ايضا ان الاضداد الاول لا يكون بعضها من بعض وذهب البعض الى ما
يخالف هذا المعنى والربط وقالوا ان المص يتكلم ههنا للاضداد بغير ما يتكلم فى المتن السابق فاذا قال فيه ومنها
الجميع اراد ومن الاضداد الاول الجميع ولم يذكر ههنا الاضداد الاول اصلا بل يتكلم بجميع الاضداد على العموم وانه اخذ كلمة من
هنالك دالة على التركيب لا دالة على المبدائية لانه نسب الاضداد الاول بعضها الى بعض حين قال فيه لا يكون بعضها
من بعض ونسبها الى امور اخر حين قال ومنها الجميع وكلمة من فى هذين الموضعين دالة على التركيب لان المراد فيهما
ان الاضداد الاول لا يتركب بعضها من بعض ويتركب الجميع منها واخذها ههنا على المبدائية لا على التركيب يعنى ان كل
ما يكون الجميع يكون من ضده اى بعد ضده واذا كان مقصوده هذا فلا يمكن ان يكون هذا القول مثبتا

ن دالة

للجزء الثالث من الصغرى فقالوا مقصود المصر في هذا المتن وفي المتون الاربعة الاتية هو انه قد كان اثبت
في المتون السابقة تضاد المبادي بشهادات القدماء وبالدليل المقنع الماخوذ من كلماتهم واراد ان يثبته بالبرهان
المخصوص الطبيعي اقول هولاء البعض لم يفهموا كلام المصر حق فهمه لان ما قالوا ان المصر اثبت تضاد المبادي
الاول في المتن الحادي والاربعين بشهادات القدماء حق لكنه اثبت رايهم في المتن الثاني والاربعين
بالدليل العقلي حيث قال وهذا معقول لانه يجب ان لا يكون المبادي بعضها من بعض الى اخره فان قلت ان
الدليل المذكور فيه جدلي وخطابي مقنع قلت ليس الامر كذلك لان الدليل المذكور فيه وهو قوله لانها من حيث
يكون اول لا تكون من امور اخر ومن حيث انها متضادة لا يكون بعضها عن بعض دليل برهاني بلا ريب لا جدلي
الزامي او خطابي وما قالوا من ان المصر لا يتكلم في هذا المتن للاضداد الاول بل عن جميع الاضداد على العموم كذب
لان المصر قال في هذا المتن ان الابيض يكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من الاسود اي من عدم الابيض
على ما فسره هولاء البعض والموسيقي يكون من اللاموسيقي والاضداد الاول هي الصورة والعدم كما بينا انفا
واما ما قالوا من انه اخذ كلمة من هنالك دالة على التركيب الى اخره فقد بينا معناها فيما سبق وقلنا انها توخذ
في الجزء الثالث من الصغرى بمعنى اعم شاملا للتركيب والمبداية فراي هولاء ههنا باطل فيجب قبول الراي الاول
ثم ذكر مقدمات ثلثة احديها للفاعل والمنفعل والثانية للمعلول الخارج منها الثالثة للحد منه للتكون فقال ينبغي
ان يعلم اولا انه لا شيء من الموجودات بقابل ان يفعل اي شيء كان ما كان وان ينفعل من اي شيء كان ما كان
يعني ينبغي ان يعلم ويسلم اولا انه ما من موجود غير معين بقابل لان يفعل في كل موجود وما من موجود غير
غير معين قابلا لان ينفعل من كل موجود بل الموجود المتعين يفعل في المتعين والموجود المتعين ينفعل من
المتعين يعني ان الفاعل يفعل في ضده المعين ايضا لانه لو امكن ان يصدر كل شيء من كل شيء لا امكن ان تصدر
من الانسان مثلا الفرس والحمار وامثالهما والارض والسماء واستحالته ظ والمقدمة الثانية هي انه لا يكون
كل شيء من كل شيء غير معين لانه لا يكون الحيوان من الحجر والشجر او النحاس ولا الابيض من الموسيقي بل يكون
من ضده المعين لكن لما كان لاحد ان يقول ان الاشياء تكون من اشياء غير معينة فانه اذا فرغ احد من ان يكون
موسيقيا وابتدأ ان يكون ابيض يرى انه يكون الابيض من الموسيقي وظاهر ان الموسيقي والابيض ليسا متضادين
اجاب المصر بقوله الا ان يأخذ احد بالعرض يعني ان هذا التكون وامثاله ليس بالذات بل بالعرض لانه من
على الاسود الذي منه يكون الابيض ان يكون موسيقيا لان كون احد موسيقيا وكونه اسود يمكن ان يتفقا
من محل لان بعض الاسود لا يكون موسيقيا والاشياء التي تكون كذلك تكون بالعرض فلا يكون شيء ابيض بالذات
بالذات الا من ضده المعين وبين هذا اذا قال لكن الابيض يكون الى اخره يعني ان كل ما يكون يكون من ضده
المعين كما ان الابيض يكون من اللاابيض لكن لا من كل لا ابيض بل من ضده الذي هو الاسود او من الملونات
المتوسطة كذلك الموسيقي يكون من اللاموسيقي لكن لا من كل لا موسيقي بل من ضده الذي هو اللاموسيقي القابل
للموسيقي او من المتوسط لو كان المتن الرابع والاربعون قال المصر فلا يفسد ولا الى اي شيء كان كما ان الابيض
لا يفسد الى الموسيقي الا بالعرض بل الى اللاابيض ولا الى اللاابيض اي كان بل الى الاسود او الى المتوسط وكذلك الموسيقي
الى اللاموسيقي ولا الى اي شيء كان بل الى اللاموسيقي القابل للموسيقي او الى المتوسط لو كان اقول لما بين في المتن
السابق التكون اراد ان يبين ههنا الفساد وقال كما ان كل شيء لا يتكون من كل شيء كما ان الابيض لا يتكون من
كل شيء بل من اللاابيض ولا من كل لا ابيض بل من الاسود وكذلك لا يفسد كل شيء الى كل شيء كما ان الابيض
لا يفسد الى الموسيقي بل الى اللاابيض ولا الى كل شيء لا ابيض بل الى الاسود او الى المتوسط وقوله اولا يعني
بالذات على ما يدل عليه استثناء بالعرض يعني لا يفسد الى شيء كان فسادا كائنا بالذات الا
ان يقع ذلك بالعرض لانه لا مانع من ان يفسد الابيض الى الموسيقي احيانا بالعرض ثم اورد مثالا اخر و

وقال وكذلك الموسيقي الى اللاموسيقي الى اخره بعض ايرادات على المتن السابق فمنها اولا ان تكلم المصر في المتن
السابق للفاعل والمنفعل تكلم بما هو خارج عما نحن فيه لان كلامه في هذا المقام للمبادي الداخلية للتكون والفاعل
مبدأ خارجي له ولان الكلام ههنا للمبادي المتضادة والفاعل والمنفعل ليسا بضدين لانهما قد يكونان من نوع
واحد كما ان النار الكبيرة تفعل في النار الصغيرة وتطفئها كما قال المصر في الفصل الخامس من كتاب الشباب والشيخوخة
مع ان النار الكبيرة ليست بضد للنار الصغيرة وكذلك الاجسام الفلكية تفعل في هذا المقام الاجسام السافلة
على ما قال المصر في الفصل الثاني من اول جوامع الكائنات وهما ليسا بمتضادين واجيب بان المقربين من حال الفاعل
والمنفعل اصل تضاد كل تبدل ومن تضاد التبدل تضاد الحدود ولان تفهم هذا على الكمال ينبغي ان تذكر ما
قال الفيلسوف في المتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد وفي المتن الثالث والاربعين
من ثاني النفس من ان دوام الاشياء يطلب ان يصدر كل فاعل طبيعي شيئا مثله ويسعى لان يصدره لانه تكون
داخلة من الدوام الالهي على ما قيل في المتن الرابع والثلثين من هذا الكتاب ولان يحصل هذا يجب ان يجتمع
مع المنفعل في الهيولى على ما قال الفيلسوف في الكتاب الاول من الكون والفساد والثالث من كتب النفس وان يكون
مضادا له بحسب الصورة لانه لو كان صورة الفاعل مماثلة لصورة المنفعل لكان سعي الفاعل عبثا وطلبا لما
هو حاصل في المنفعل بالفعل بل انما يفعل فيه بسلب صورة المنفعل المضادة للصورة التي سيلحقها فيه ورفعها
من الهيولى فانه اذا رفعها منها يدخل صورة فيها ولهذا يكون الفاعل في ابتداء الفعل مضادا بالصورة
للمنفعل واما في نهاية الفعل فيفعله مماثلا لنفسه وكذلك يكون المنفعل في اول الانفعال مضادا بالصورة للفاعل
وفي نهايته يكون مماثلا له وتتفرع من هذا الاصل ان كل ما يتبدل يجب ان يتبدل من الضد الى الضد وكل ما يتكون
يجب ان يكون من ضده وكذلك كل ما يفسد يفسد الى ضده لانه وان كان الذي ينفعل ويتحول ويكون في ابتداء
الانفعال والتبدل يكون له صورة مضادة لصورة الفاعل لكنه اذا رفعت صورته حين ينتهي التبدل يأخذ صورة
مماثلة لصورة الفاعل ومضادة لصورته الاولى ومن الذي لا يعلم يقينا ان كل ما يتكون ويتبدل يتكون ويتبدل
من الضد الى الضد فان جميع الناس يقولون ان شيئا صار الان حارا فلم يكن قبل حارا بالفعل والا لما قالوا
صار الان ولكن كان في قوة ان يصير حارا فتكون من اللاحار اي البارد بالفعل القابل لان يصير حارا او
والبارد ضد للحار فالحار صار من ضده وكذلك يقولون فسد حرارة شيء الان وذهب فتحول الى عدم الحرارة
اي البرودة لانه لو لم يتحول اليه وكانت الحرارة محفوظة فيه بوجه ما لما صدق قولهم ومما حققنا تعلم كيف
تضاد تضاد الاطراف من تضاد التبدلات وتضاد التبدلات من حال الفاعل والمنفعل ولهذا السبب
شرع المصر من الفاعل والمنفعل ومن هذا يعرف الجواب عن الادلة المذكورة في مقابلة صنيع المصر لان الفاعل
والمنفعل وان كانا امرين خارجين من التكون لكنهما اصل تضاد التبدل والاطراف كما بينا والنار الكبيرة انما
تطفئ النار الصغيرة بالعرض بسبب ان النار الكبيرة تجذب وتذهب الى نفسها الكلأ الذي كان يكبر منه
الصغيرة كما قال المصر في الموضع الذي ذكر في الدليل والاجسام الفلكية فواعل بعيدة لا قريبة والكلام ههنا
للفاعل الطبيعي القريب وهو يجب ان يكون مضادا للمنفعل الطبيعي بحسب الصورة واورد ثانيا بان قال المصر في هذين
المتنين من ان التكون والفساد يكونان من الضد الى الضد تضادا وجوديا كما يفهم من امثلته مخالف
لما قال في المتن التاسع من الخامس من انهما لا يكونان بين الاضداد بل بين المتناقضين واجاب عنه ابن رشد
القرطبي في شرح المتن الرابع والاربعين بان حدود التكون تنقسم الى ثلثة اقسام بعضها حدود بالذات واول
وهذه الحدود تكون متقابلة تقابل العدم والملكة في كل تكون جوهريا كان او عرضيا وعلى هذا يكون كل تكون
بالذات واول من العدم الى الملكة اي الوجود وكل فساد بالذات واول يكون من الملكة الى العدم وعلى هذا يكون
الانسان من الانسان اي من الموضوع العديم الصورة الانسانية والابيض من اللاابيض اي من الموضوع العديم

صورة البياض وبفسد الانسان الى اللانسان اى الى موضوع عديم الصورة الانسانية والابيض من اللا
اى الى صورة موضوع عديم صورة البياض وبعضها حدود بالذات لا اول بل ثوان وهذه الحدود متضادة
تضادا وجوديا كما ان الابيض يتكون من الاسود والحار من البارد وبعضها حدود بالعرض كما ان الابيض
يتكون من الموسيقى تكونا بالعرض والمص يتكلم ههنا الحدود الثوانى للتكون وهى متضادة تضادا وجوديا كالابيض
والاسود ويتكلم فى الكتاب الخامس للحدود بالذات والاول للتكون وهى متقابلة تقابل العدم والملكة والجواب
هذا الجواب ليس على راى المصنف ويخالف للصدق واما الاول فلان المص يتكلم ههنا للضدين الذين يكونان
مبداين وهما العدم والملكة كما يدل عليه عبارة الموسيقى واللاموسيقى ولا يتكلم ههنا للمبادى الوجودية التى هى
هى مباد بالذات وثوان على زعمه واما الثانى فظاهر لان الحدود المتضادة لا تصدق فى كل تكون وكل ما يكون
بالذات يصدق فى كل ما تحت المحمول لان ما بالذات متضمن لما الكل واحد على ما قال المص فى اول كتاب التحليل
الثانى فالحدود المتضادة لا تكون بالذات فى التكون ولا ثوانى والصغرى ظاهرة فى امثلة كثيرة لان النور
الظلمة يتكون فى الهواء مع انه لم يتحقق فيه ضده اولا تضادا وجوديا لان النور عديم الضد وكذلك يتولد
فى ذهن المتعلم علم ما كان لم يعلمه اولا من غير تحقق ضده تضادا وجوديا فيه اولا لانه ليس للعلم ضد حقيقة
وكذلك الجواهر يتكون حقيقة لكن لا من الضد الموجود لان الجوهر لا يضاد شيئا واقول فى الجواب عن الايراد
المذكور ان حدود التكون بالذات تكون متضادة تضادا عدميا واما ما قال المص كل ما يتكون يتكون من ضده
فراده من الضد هو الضد بالمعنى الاعم اى بمعنى مطلق المقابل تقابلا عدما او وجوديا كما بينا فى البحث الثالث
على المتن الثانى والاربعين وقد تكلمنا فيه ايضا لمثال الابيض والاسود المورد من المص فى المتن الثانى والاربعين
وقلنا ان المص وضع الاسود مقام اللاابيض لانه اذا قال ان الابيض يتكون من اللاابيض كان يمكن ان يؤخذ
هذا سلبا وعدما واذا اخذ سلبا يدل على جميع الموجودات اللاابيض لان الواجب تعالى والعقول والافلاك
والعناصر وكل ما ليس ابيض يصدق عليها ان شيئا منها بابيض سلبا فرد هذا المعنى وقال وهذا لا من كل لا
لاابيض بل من الاسود واراد من الاسود مفهوم اللاابيض عدما فكانه قال اراد من اللاابيض هو اللاابيض
عدما لا سلبا ويمكن ان يثبت هذا بان احد المتضادين متضمن لعدم الاخر كما ان الاسود والبارد يكونان
كذلك بالنسبة الى اللاابيض والحار كما علمنا المعلم الاول فى عاشر ما بعد الطبيعة فى مواضع اخر ومن هذا يعرف
انه ليس بين كلامى المصنف مخالفة لكنه نشا من هذا الجواب مخالفة اخرى بين كلامى المص فانه قال فى المتن الثالث
والاربعين والرابع والاربعين كل ما يتكون يتكون بالذات من ضده واذا كان مراده من الضد ما قلنا اى العدم
لزم ان يتكون من العدم بالذات وقال فى المتن الرابع والسبعين والخامس والسبعين من هذا الكتاب
ما ينافيه لانه قال فيهما الاشياء التى تتكون لا تتكون بالذات من اللاموجود او من العدم الا بالعرض واقول
فى الجواب ان العدم ينسب بحسبين الى التكون والى الشىء المتكون فاذا نسب الى التكون يكون مبدءه وحدا منه
بالذات له ولهذا يكون مبادى التكون بالذات ثلثة واذا نسب الى الشىء المتكون يكون مبدءا بالعرض فقط كما يشهد
به المص فى المتن السادس والسبعين لان العدم لا يكون مركبا للشىء ولهذا يكون المبادى المركبة اثنين الهيولى
والصورة والمص يتكلم فى هذا المتن للعدم بالنسبة الى التكون ولهذا قال كل ما يتكون يتكون بالذات من ضده
اى من العدم وفى المتن الرابع والسبعين والخامس والسبعين العدم بالنسبة الى الشىء المتكون ولهذا قال
لا تتكون الاشياء من العدم الا بالعرض واورد سمپلقيوس ناقلا عن الاسكندر الافروديسى على ما قال المص
من ان كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده ان الجواهر الاول تتكون وتفسد حقيقة
مع انها لا تتكون من ضدها ولا تفسد الى ضدها لانه ليس للجوهر ضد كما قال فى مقولة الجوهر واجاب الاسكندر
وسمپلقيوس وتبعهما كثير من الشراح بان الجواهر الاول تلاحظ بوجهين اما بحسب الذات او بحسب الكيفيات

المصنفة هى بها والجواهر الماخوذة بالوجه الاول لا يكون لها ضد واما الماخوذة بالوجه الثانى فيكون لها
ضد وبهذا الوجه تتكون وتفسد فيكون قول المص كل ما يتكون يتكون من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده
صادقا على الكلية والضد يناسب لما يتكون ويفسد بالذات ولما يتكون ويفسد بسبب شىء اخر وبهذا الوجه الثانى
تتكون الجواهر الاول وتفسد من الضد والى الضد اقول هذا الجواب يرد بان الجواهر الاول من حيث انها جواهر اول
تتكون وتفسد فهى من حيث انها جواهر اول وبالنظر الى ذواتها اما ان يكون لها ضد او لا فان كان لها ضد يكون
الجواب باطلا وان لم يكن الجواب والحال انها تتكون وتفسد من حيث انها جواهر اول يكون قوله كل ما يتكون يتكون
من ضده وكل ما يفسد يفسد الى ضده كاذبا واقول فى دفع الايراد المذكور ان الجواهر الاول وان لم من حيث انها
جواهر اول وان لم يكن لها ضد بالمعنى الاخص اى تضادا وجوديا لكن يكون لها ضد بالمعنى الاعم اى بمعنى مطلق
المقابل فان اعدامها مقابلة لها تقابل العدم والوجود والمراد من الضد فيما قال فى مقولة الجوهر ان الجوهر ليس له ضد
هو الضد بالمعنى الاخص لا الضد بالمعنى الاعم والمراد منه فيما قال كل ما يتكون يتكون من ضده الى اخره هو الضد
بالمعنى الاعم واورد على ما قال ان الابيض يتكون من الاسود او من المتوسطات بينهما والموسيقى يتكون من اللاموسيقى
القابل للموسيقى والمتوسط بينهما لو كان انه لم جزم فى الاول دون الثانى ويجاب بان وجود المتوسطات بين الابيض
والاسود من حيث انهما طرفان معلوم عند كل احد بلا ريب فان سائر الملونات مبصرة وقد بينها المص فى وضع
التقابل ما بعد الطبيعة المقولات واما وجود المتوسطة بين الموسيقى واللاموسيقى فليس بمعلوم عند كل احد بل
مشكوك وليس هذا المقام مقام اثباته فلهذا ذكره بكلمة الشرط المفيدة للشك وان اشتهيت ان تعرف حقيقة
الحال ههنا فاستمع لما نسلق اليك ان المتوسط يكون على وجوه كثيرة والمناسب للمقام اثنان احدهما هو المتوسط
المركب من الطرفين وبهذا الوجه يكون الماء الفاتر الذى ليس بحار ولا بارد المسمى فى التركية ايليجق متوسطا بين الحار
والبارد لحصوله من اختلاطهما بالفعل ومثل هذا المتوسط لا يمكن ان يوجد بين الملكة وعدمها القابل لها لان
العدم لما كان هو لا وجود شىء لا يمكن ان يكون مركبا للشىء والثانى ينشا من ان الموضوع يبتدى ان يتباعد من تمام
عدم شىء ويتقارب الى وجوده بوجه ما حتى يكون ذا حصة منه باقل درجة من درجاته واضعفها فهذه الملكة
والصورة طرف واحد تام وعدمها طرف اخر تام والذى يبتدى ان يتباعد من هذا المقام لعدم ويقرب الى الصورة
تقربا قليلا يكون متوسطا مثلا البصر والعمى طرفان وضعف البصر متوسط والنور والظلمة طرفان وحصة الفجر
والشفق متوسطان ومثل هذا المتوسط يوجد بين الملكة وعدمها المتن الخامس والاربعون قال المص وكذلك
هذا فى امور اخر لان الموجودات التى لا تكون بسائط بل مركبا تكون على هذا الوجه لكن لما لم يكن الاستعدادات
المتقابلة مسماة خفى هذا الواقع لانه يجب ان يتكون كل موافق واللاموافق من الموافق وان يفسد الموافق الى اللاموافق
ولا الى ما كيف ما اتفق بل المقابل المحل اقول ان المص فعل فى هذا المتن امورا ثلثة يضع مقصوده وقد يظهر ارتباط
هذا المتن بما سبق ويجيب عن سؤال مقدر ويثبت مقصوده فقال ان ما ذكر وبين فيما سبق فى بسائط من كان
كل ما يتكون يتكون من ضده المتعين اى من عدمه السابق وكل ما يفسد يفسد الى ضده المتعين اى الى عدمه اللاحق
كذلك يقع هذا فى المركبات ولما كان لسائل ان يسأل اى اشياء هذه الاضداد او الاعدام التى تتكون منها المركبات
وتفسد اليها اجاب المص بانها تتكون كذلك وان كان تكونها كذلك خفيا لنا لان الاستعدادات المتقابلة اى الاعدام
المتضادة ليست بمسماة باسماء مخصوصة تدل عليها مثلا لم يسم ضد البيت اى عدمه باسم مخصوص حتى نقول
ان البيت يتكون منه او يفسد اليه كما سمى اللابصير بالاعمى واللامنور بالمظلم واللاابيض بالاسود او بالمتوسطات
كالاحمر والاصفر والاخضر وامثالها ثم اثبت مقصوده اى قوله كما ان كل ما يتكون من البسائط يتكون من ضده
المتعين وكل ما يفسد يفسد الى ضده كذلك يقع فى المركبات بقوله لانه يجب ان يتكون كل موافق من اللاموافق المعين
وبالعكس اى ان يتكون كل لاموافق من الموافق المتعين وان يفسد كل موافق الى اللاموافق المعين وكل لاموافق الى

اى عدم النور م

اى من اللاموافق م

الموافق المتعين اى كل شى مركب يكون من ضده المعين ويفسد الى ضده المعين بالضرورة المتن السادس
والاربعون قال المص لانه لا فرق فى ان يقال الى الموافقة او الترتيب او التركيب لانه ظاهر ان المال واحد لان ا
البيت والصنم وكل مركب اخر يكون كذلك لان البيت يكون من ان لا يكون هذه اى الاجزاء مركبة بل متفرقة هكذا
والصنم واحد من المشكلات من اللا مشكل وواحد منهما ترتيب بالنظر الى اخر وتركيب بالنظر الى اخر اقول
لما كان لاحد ان يقول لما كان الوجوه التى بها تتكون الاشياء الخمسة التشكل والوضع والاقران والتركيب
والاستحالة على ما سنقول فى المتن الثالث والستين هل يكون قولك يجب ان يكون كل موافق من اللاموافق
كليا شاملا لهذه الاقسام ام لا اجاب فى هذا المتن بانه كلى شامل لها فقال لانه لا فرق اصلا فى ان يقال الى
الموافقة او الترتيب او التركيب يريد ان ما قررنا فى المتن السابق للموافقة واللاموافقة من ان كل موافق يكون
من اللاموافق وبالعكس اى كل لاموافق يكون من الموافق نقرره للترتيب يعنى للاشياء التى تتولد من الترتيب
وللتركيب يعنى للاشياء التى تتولد من التركيب ولسائر الوجوه المذكورة فى المتن الثالث والستين وا
ما قال بقوله لانه ظاهر ان المال واحد اى فيما ذكرنا ههنا وفى السابق واثبت كون المال واحدا بقوله لان
البيت والصنم وكل مركب اخر يكون كذلك يعنى ان هذه كلها اى البيت والصنم وكل مركب يكون بوجه مشابه
اى يكون الموافق من اللاموافق يعنى من ضده المتعين او قل من عدمه الخاص واثبت هذا بقوله لان البيت يكون
ويحصل من كون الاحجار والخشب والجص لا متلاصقة ومتراكبة بل من كونها متفرقة ولانه يشير انه لا يصنع من
من كل لا متلاصق الاجزاء قريبة كانت او بعيدة بل من انفصالها حاضرة قريبة الى الاتصال والتركيب قال
بل متفرقة هكذا وكذلك الصنم يفعل ويرتب من اللاترتيب اى من عدم كون اجزائه موضوعة على الترتيب
لان المادة التى يفعل منها كالنحاس والرخام كانت بحيث لم يكن فيها رأس ورقبة وظهر وصدر وسائر
الاجزاء بالفعل قبل ان يفعل بل بالقوة فقط لانه لا يمكن ان يكون هذا الترتيب فيها من اللاشى ثم اذا رتب
هذه فيها بالفعل حصل الصنم بالفعل من اللاترتيب بالفعل وكذلك واحد من الاشكال كالمربع او المدور
فانهما اذا تكونا وحدثا تكونا من اللاشكل المعين اى اللاتربيع واللاتدوير ثم قال وواحد منهما ترتيب بالنظر
الى اخر اقول هذا القول يمكن ان يشرح على وجهين احدهما هو ان الاشياء التى ينشأ منها التركيب
كما اذا تكون الصنم والتى ينتهى اليها اذا فسد ذلك الصنم تكون مغايرة ومختلفة للاشياء التى صارت
منها التركيب كما اذا تكون البيت وانتهى اليها اذا انهدم ذلك البيت لان الشى الذى ينشأ منه قريبا ترتيب
اجزاء الصنم هو اللاترتيب او قل عدم الترتيب القريب وكذلك الشى الذى ينتهى اليه الترتيب هو اللاترتيب
واما الاشياء التى ينشأ منها تركيب البيت فهى الاشياء الغير المركبة او قل عدم التركيب القريب للبيت والتى ينهدم
اليها اذا انهدم هى اجزاؤه المركبة اللامركبة المنفصلة او قل عدم التركيب والانفصال المعين وبهذا الوجه
يكون الترتيب بالنظر الى امر اخر والتركيب بالنظر الى اخر وهذا مثل ان يقال ان شيئا ما انسان بالنظر الى
وشيئا فرس وشجر بالنظر الى اخر لان الذى يكون منه الانسان هى الهيولى القريبة العديم الصورة الانسانية
والذى يكون منه الفرس هى الهيولى القريبة العديم الصورة الفرسية وكذلك الذى يتحلل اليه الانسان بالـ
بالفساد هى المنية الانسانية وهى ليست ما يفسد ويتحلل اليها الفرس والشجر وهذا هو ما قال فى المتن السابق الموافق
يفسد الى اللاموافق وهو لا الى اى كان بل الى المقابل والثانى هو ان كل واحد منهما اى البيت والصنم وغيرهما
بالنظر الى امر يقال مرتبا وبالنظر الى اخر يقال مركبا منها مثلا لو نظر الى البيت من حيث انه يحصل من الاحجار والخشب وا
والجص الداخلة فيه المركبة له يقال مركبا لان التركيب حقيقة هو اجتماع الاشياء بعضها ببعض وان نظر اليه
من حيث ان بعضها مقدم كالبناء وبعضها متوسط كالجدار وبعضها متأخر كالسقف يقال مرتبا وكذلك الصنم
مركب بوجه ومرتب بوجه اخر والشرح الاول اولى من الثانى المتن السابع والاربعون قال المص فلو كان

هذا ما

هذا ما صادقا فكل ما يكون ويفسد اما من الاضداد يكون ويفسد اما من الاضداد والى الاضداد او من
متوسطاتها واليها والمتوسطات تكون من الاضداد كالالوان من الابيض والاسود فجميع الاشياء التى تكون
من الطبع تكون اضدادا او من الاضداد اقول استنتج فى هذا المتن مما قال من المتن الثالث والاربعين
الى ههنا ما شرع فيه ان يثبته اعنى الجزء الثالث للصغرى اى منها يكون ويكون جميع المكونات لانه اذا تكون كل
ما يكون كما قلنا من اللاموافق واللامرتب واللامركب ويفسد الى ضدها فظاهر ان كل ما يكون يكون من الاضداد
ويستنتج مما ذكر قضيتين تنظر احديهما الى تكون الاشياء المتكونة وفسادها والثانية تنظر الى واسطة المتكونات
ويجيب عن سؤال مقدر ويستنتج الاولى حين قال اولا فلو كان ما قلنا الى ههنا صادقا فكل ما يكون قابلا ومستعدا
لان يكون يكون من الضد وكل ما يكون قابلا ومستعدا لان يفسد يفسد الى الضد وهذه القضية كلية
تشمل لتكون البسائط والمركبات وما يكون بالطبع او بالصنعة وفسادها ولما كان لاحد ان يقول
لا يكون جميع المتكونات من اضدادها لان الابيض مثلا كثيرا ما لا يكون من الاسود الذى هو ضده
بل من واحد من المتوسطات كالاحمر والاخضر والاصفر ايضا وكذلك الاسود الذى لا يكون كثيرا ما من ضده الذى
هو الابيض بل من واحد من المتوسطات ايضا اجاب بقوله او من متوسطاتها واليها ثم لما سئل من اى شى يكون
المتوسطات اجاب بقوله والمتوسطات تكون من الاضداد كالالوان المتوسطة من الابيض والاسود يعنى ان
المتوسط يحصل من الاطراف ولهذا يكون بينها حتى اذا نسب الى طرف مثلا الى الابيض يقوم مقام الاسود
فيكون ضدا للابيض واذا نسب الى الاسود يقوم مقام الابيض فيكون ضدا للاسود كالماء الفاتر للحرارة و
والبرودة فانه بالنظر الى البارد حار وبالنسبة الى الحار بارد ومن هذا يظهر اقسام ثلثة للتضاد الاول
يكون بين الطرفين والثانى بين الطرفين والمتوسط والثالث بين المتوسطين والاول هو التضاد
المطلق والاخران بالنسبة وكذلك التكون والتبدل من الضد الى الضد يكون على اقسام ثلثة ويستنتج
الثانية حين يقول ثانيا لو كان ما قلنا الى الان صادقا فجميع الاشياء التى تكون بالطبع تكون اضدادا او
ومن الاضداد هذا فان قلت لم ذكر المص ههنا تكونها فقط دون فسادها وغير اسلوب ما شرع لبيانه
من المتن الثالث والاربعين من ذكرهما معا الى ههنا تماما هذا وثانيا لم قيد التكون ههنا بقوله بالطبع ولم يقيده
اولا وثالثا لم ذكر النتيجة بطريق الانفصال قلنا النكتة لا نعرفها الا بعد معرفة غرض المص من المتن المذكور
الى ههنا وهو اثبات ان جميع المتكونات تتكون من المبادى الاول التى قال انها اضداد اولا اى اثبات الجزء
الثالث من الصغرى الذى هو قوله ومنها الجميع الذى يظهر من بيانه بيان الجزء الثانى منه ايضا وتمام مقصوده
هذا وصورته فى التكونات والتبدلات العرضية والبسيطة والصناعية والمركبة ولان يظهر معرفتها ضم اليها
وبين فسادها ايضا فلما لم يكن معنى المبادى ناظرا الى الفساد او الفاسدات بالصورة بل الى ما يكون منه
لان المبدأ ايضا فالذى المبدأ لم يكن مناسبا ان يذكر فى محل نتيج فيه مقصوده الاصلى ما ليس منه اى الفساد
بل التكون فلهذا لم يذكره فيه وذكر التكون فقط وايضا ان مقصوده فى هذه المتون هو تعليم مبادى
الاجسام الطبيعية وبعد ما بين كيف يكون كل ما يكون من ضده بالتبدلات العرضية والصناعية القائمة
لنا نتيج ههنا مقصوده للاشياء التى تكون من المبادى الاول وهى لما كانت بحسب الطبع قيدها به فقال
والاشياء التى تكون بالطبع ثم لما ذكر ههنا الطرفين والمتوسطات والطرفان يكونان ضدين ويكون
كل من اخر والمتوسطات تكون من الاضداد ذكر النتيجة بطريق الانفصال ومما حققنا تعرف ان الدليل الذى
ذكره المص من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل لاثبات ان كل ما يكون يكون من ضده المعين ليس
برهانا من الاقدام اصلا كما زعم سمبلقيوس وتبعه كثير من الشراح بل هو دليل استقرائى مركب من القرائن
لنا حسبما ارشدنا المعلم الاول انها الى معرفة التكون الجوهرى والمبادى على ما قال فى مقدمة هذا الكتاب

وان شئت ان ترجع بعد ذلك من معرفة هذه القضية الكلية اى كل ما يكون يكون من ضده تحصل يقينا
من الاقدام ان هذا الشئ وذلك يكون من ضده كما يكون فى رجوع المبادى وغيره واعلم ان هذا التعليم
الصادر من المصنف من المتن الثالث والاربعين الى هذا المحل صادر من افلاطون ايضا فى مواضع كثيرة
من كتبه وفى كتاب فذون فانه بين فيه اولا ان كل ما يكون يكون من ضده وثانيا ان الاستعدادات المتقابلة
فى بعض البدن لان غير مسماة باسم وثالثا ان بعض الاشياء يكون من المتوسطات التى اذا نسب الى طرف يقوم
مقام الطرف الاخر فان قلت لم غير اسلوب كلامه حيث قال اولا كل ما يكون يكون من الاضداد وثانيا
والمتوسطات تكون اضدادا فعبر فى الاول بعبارة يكون وفى الثانى تكون قلت لان كون شئ من الغير يشعر
بالتعريف التركيب منه كما من المركب له الباقى فيه كما يكون الانسان من الهيولى والصورة والصنم من النحاس
وتكون شئ من اخر يشعر بتكونه من الحد منه الغير المركب له اللا باقى فيه فلما كان يكون الاضداد بعضها
من بعض كما من الحد منه ولا يتحقق احدهما فى الاخر كالابيض المتكون من الاسود وبالعكس وكان لا يكون بعض
المتوسطات من الطرفين الضدين كما من الحد منه لبقائهما فيها فان الاحمر مثلا لما كان حاصلا من الابيض
والاسود ومركبا منهما كانا متحققين فيه باقيين فيه قال اولا يكون وثانيا تكون وقد بينا فرقهما مفصلا
فى البحث الاول على المتن الثانى والاربعين المتن الثامن والاربعين قال المصنف فكان اكثر الاخر تعاقب الى
ههنا ايضا كما قلنا اولا لان الكل وضعوا العناصر والمسميات من هؤلاء مبادى اضدادا وان كانوا
واضعين بلا دليل كانه اضطرهم الصدق ولكن يفترق كل من اخر من حيث ان البعض وضع القديمات
وبعض الاخريات وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم العرفيات بحسب الحس لان بعضهم وضعوا الحرارة
والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة عللا للتكون
وهذه متفارقة بالتعاكس بالوجه المذكور اقول ذكر المص ههنا ما اتفق اكثر الحكماء المتقدمين وما
اختلفوا فيه وانما فعل كذلك ليتبين ما قال عزوه اليه اولا يرى نفسه منتحلا له وليظهر ما اصابوا فيه وما
اخطأوا فيه حتى نأخذ الصدق ونرد الخطأ ولانه لما اراد ان يلزم مما نقل عنهم ومما بينه الى هذا الان من ان كل
ما يكون يكون من ضده ان جميع المتضادات يجب ان تعين مبادى الاشياء الطبيعية لان كل ما انه شئ يريد
ان يكون مبدأ له وجب عليه ان يرجع جميع التضادات الى تضاد واحد ينبغى ان يتعين هو فقط لان يكون
مبدأ التكون فلهذه الاسباب ذكر اقوال القدماء وبينهما بينها فى هذا المتن والمتن الاتى فقال مفرعا على ما ذكر
اولا فكان اكثر الاخر تعاقب الى ههنا ايضا كما قلنا اولا وشرح هذا القول عامة الشراح بان المص يقول ان
اكثر الحكماء المتقدمين كانوا واصلين الى ههنا اى الى ان الاضداد يجب ان تعين مبادى للاشياء الطبيعية
كما بينا اولا اى فى المتن الحادى والاربعين وهذا الشرح ليس مقبولا عندى اما اولا فلان كلمة ههنا تدل
على بعد ما ذكر اولا اقرب من هذا المحل وكلام ان الاضداد تكون مبادى للاشياء الطبيعية بعيد من هذا المحل و
والاقرب اليه هو قوله ان كان ما يكون يكون من ضده المعين وكل ما يفسد يفسد الى ضده المعين وهذا
حكم اكثر المتقدمين واما ثانيا فلان المص قال ههنا واكثر الاخر ادرك الى ههنا واذا كان يتكلم لتضاد كلى
فالجميع جعلوا الاضداد مبادى مع انه لم يقل اكثر مطلقا بل كان الاكثر ادرك وانا اقول ان المص يريد كان
اكثر الحكماء المتقدمين ايضا وصل الى ما بيناه فى المتون القريبة المرعية من ان كل ما يكون يكون من ضده المعين
وكل ما يفسد يفسد الى ضده المعين كما قلنا فى هذه المتون لانهم وضعوا العناصر والمسميات من هؤلاء مبادى
اضدادا وان كانوا واضعين بلا دليل لكن جعلهم الصدق مضطرين حكموا بالاضداد ومن هنا يستنبط امور
القدماء الاول هو ذهاب اكثرهم الى ان كل ما يكون يكون من ضده الثانى ان جميع القدماء كانوا يسمون
اوائل الاجسام الطبيعية التى سماها افلاطون بعد والمص ان بالعناصر مبادى الثالث هو ان المبادى التى

كانت تؤيد

كانت تؤيد كانت تعين اضدادا الرابع هو ان ما قالوا ان المبادى اضداد قالوه بلا دليل الخامس هو ان الصدق
جعلهم مضطرين الى هذا القول ثم ذكر بعد ذلك اختلافهم وبينه بالامثلة حيث قال ولكن افترق كل من اخر
من حيث ان البعض وضع القديمات وبعضهم الاخريات وبعضهم العرفيات بالعقل وبعضهم العرفيات بحسب الحس
الحس الى اخره اعلم ان الاضداد التى عينها القدماء مبادى بعضها كليات كلية ازيد وهى ايضا اقدم وبعضها
كليات كلية اقل واخريات من الاول والاول محيطا للثانية وهذه محاط بها كما قال المص فى المتن الاتى
وكل منهما اما اعرف بحسب الحس او بحسب العقل والاضداد العرفيات بحسب الحس الكليات كلية اقل المعينة
لان تكون مبادى هو المتخلخل والمتكاثف ويكون فوقهما الحار والبارد كالكليين كلية ازيد لان المتخلخل
والمتكاثف معلولان لهما كما قال المص فى الكتاب الثانى من الكون والفساد والافراط والتفريط فوق الحار و
البارد والاضداد العرفيات بحسب العقل الكليات كلية اقل المعينة لان تكون مبادى هو الاجتماع والافتراق
والكليات كلية ازيد مثل العداوة والمحبة وفوقهما الكبير والصغير وفوقهما الفرد والزوج ومن هذا تعرف
ان قدماء الحكماء عينوا الاضداد بوجوه مختلفة لان تكون مبادى فان قدماء الطبيعيين عينوا لها
المتخلخل والمتكاثف الضدين العرفيين بحسب الحس الكليين كلية اقل وبارمندس وتابعيه عينوا الحار والبارد
اللذين هما ضدان وعرفيان بحسب الحس وكليان كلية ازيد وذموقريطس واتباعه عينوا اجتماع الجسيمات
الصغيرة الصلبة وافتراقها اللذين هما ضدان وعرفيان بحسب العقل وكليان كلية اقل فان اجتماعها
وافتراقها امر معقول لا محسوس وانبذوقلس ومن تبعه عينوا العداوة والمحبة لها اللتين هما ضدان و
وعرفيان بحسب العقل وكليان كلية ازيد من الاجتماع والافتراق لان المحبة توحد والعداوة تفرق وافلاطون
عين الكبير والصغير لها اللذين هما ضدان وكليان كلية ازيد لان العداوة والمحبة يمكن ان تكونا كبيرتين
وصغيرتين فيثاغورس وتابعيه عينوا لها الفرد والزوج وهما ايضا كليان زيادة كلية ومتضادان و
ولهذا اورد المص فى المتن امثلة اربعة فقال لان بعضهم عينوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب
واليابس وبعضهم الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة وهذا اى العداوة والمحبة منسوبتان الى
انبذوقلس والحرارة والبرودة الى بارمندس والفرد والزوج الى فيثاغوريين ولم يعرف الشراح الى ما
ينسب الرطب واليابس وانا اقول هما منسوبان الى قدماء الطبيعيين فان المراد منهما هو المتخلخل والمتكاثف
لان الرطوبة سبب التخلخل واليبوسة سبب التكاثف المتن التاسع والاربعون قال المص فيقولون تارة
واحدا بوجه ما ومختلفات بالتعاكس اما قولهم بالمختلفات فكما يرى الاكثر واما قولهم بالواحد فبالنظر الى
النسبة لانهم يأخذون من ترتيب واحد لان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط فهكذا يتفقون و
ويختلفون فى الادنى والاولى فهذه عينوا العرفيات بحسب العقل كما ذكر اولا واما هم فالعرفيات بحسب الحس
لان الكلى معروف بحسب العقل والجزئى بحسب الحس لان العقل للكلى والحس للجزئى كالكبير والصغير
بحسب العقل والمتخلخل والمتكاثف بحسب الحس فظهر ان المبادى يجب ان تكون اضدادا اقول يذكر فى
هذا المتن بعضا من الاشياء التى ذكرها قبل ثم يبين ما اتفق فيه القدماء وما افترقوا فيه ثم يحصل
مقصوده الاصلى الاول فقال ان كان ما ذكرناه سابقا صادقا فظاهر ان هؤلاء الفلاسفة كانوا
يقولون بوجه ما شيئا واحدا وبوجه امورا متغايرة وبين كلا منهما فقال كانوا يقولون امورا متغايرة
ومتخالفة بالتعاكس كما يرى للاكثر يعنى كما يرى لاناس كثيرة استفادوا العلم من هؤلاء القدماء او كما
يرى للمبتدئين والجهلاء لان عبارة يرى للاكثر يراد منها هذا المعنى كثيرا اذ كل من سمع اقوالهم يفهم
ان المبادى التى قال بها بارمندس وتالس وديوجينس وهراقليطس وافلاطون وفيثاغورس و
وذموقريطس وانبذوقلس امور متغايرة قطعا ولا يجوز ان تأخذ عبارة بوجه ما مقيدة التغايرية

كما زعم اكثر الشراح حتى يكون المعنى ان القدماء عينوا المبادى متغايرة بالتعاكس بوجه ما فيما بينهم لانهم لم
لم يعينوها متغايرة بوجه بل على الاطلاق بل هي مربوطة الى القسم الاول فقط يعنى كانوا يقولون الدليل
امرا واحدا بوجه ما لانهم كانوا يقولون امرا واحدا بحسب النسبة يعنى ان جميع هؤلاء القدماء تحفظوا
حفظوا فى تعيين المبادى للنسبة ثم فذ بينها حيث قال لانهم لا يأخذون من سلك واحد يعنى ان
الدليل على قولهم امرا واحدا بوجه ما فى المبادى هو انهم فى تعيينها يحفظون نسبة هى كونها ماخوذة من سلك
واحد ثم قال لان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط وهذا القول يمكن ان يشرح بوجهين الاول بان يجعل
منه مع ما تقدم سبب تام لوحدة النسبة والثانى بان يحصل منه نسبة اخرى مستقلة مغايرة لما تقدم ولان نعرف
المناسبة المذكورة كما ينبغى خذ فى خيالك صفين متقابلين وليكن الصف الاول من طرف اليمين والاخر من الشمال
وليكن الاول للاشياء الكاملة الشريفة والثانى للاشياء القليل الكمال بحيث يكون فى الاول الحار كالاكمل وفى
الثانى البارد كالادنى ويكون فى احدهما التخلخل وفى الاخر التكاثف وفى احدهما المحبة وفى الاخر العداوة وفى
احدهما الكبير وفى الاخر الصغير وفى احدهما الفرد وفى الاخر الزوج وفى ذلك الافراط وفى هذا التفريط
وبالجملة يكون فى احدهما الصورة وفى الاخر العدم ومن هذا تعرف انه كيف كان يأخذ جميع هؤلاء مباديهم
من سلك وصف واحد وكيف كان يراعى فى تضاد المبادى الموضوعة منهم نسبة ما لان الاضداد الاول
فى مذهب كل واحد منهم تقوم كالاشراف مقام الشرف والكمال والاضداد المتأخرة تقوم كالادنى مقام
الدناءة والنقصان لان احد المتضادين يقال دائما بحسب العدم على ما قال المصنف فى المتن الثانى عشر
من ثانى الفلكيات وفى المتن السابع عشر من عاشر ما بعد الطبيعة هكذا بين المصر الاضداد التى عينها القدماء
مبادى الاجسام الطبيعية حيث قال فى المتن الخامس والخمسين من هذا الكتاب هى الافراط وقل الفضل
والازدياد والتفريط وقل النقصان والدناءة ووضع مقامهما على رأيه الصورة والعدم ولما كانت الاخاطة
خاصة الكمال والصورة لانها علما والمحاطية خاصة للاكمال والعدم وضع بعده النسبة وهو ان الاضداد
الاول تكون كالصورة والمتأخرة كالعدم قائلا لان بعض الاضداد محيط وبعضها محاط والوجه الثانى
الحاصل منه مناسبة اخرى مستقلة مغايرة لما يؤخذ من السلك والصف هو ان جميع هؤلاء القدماء قد عينوا
المبادى اضدادا وهذه الاضداد تكون مختلفة على وجوه بعضها تكون كليات زايد كلية وبعضها تكون كليات
كلية اقل كما اشرنا فى شرح المتن السابق فتلك تكون كلية محيطة لان الكلى الاعم يكون شاملا للكلى الاخص وهذه
تكون محاطة وكذلك هى تكون اقدم واعرف بحسب العقل وهذه تكون اقدم اعرف بحسب الحس فالقدماء يعينون
مبادى متغايرة بالتعاكس ومع كون بعضهم قائلين بانها كليات زيادة كلية وكون بعض اخر قائلين بانها كليات
قل كلية يقولون امرا واحدا لانه كما ان الذين يعينون مبادى كليات زيادة كلية يضعونها اضدادا
متناسبة كذلك الذين يعينون كليات قلة كلية يضعونها متناسبة ولان نعرف المقام كما هو حقه ينبغى
لنا ان نوضحه بنظير فهما له فنقول انه يوجد فى مقولة الجوهر فصول عالية ومتوسطة وسافلة وهى
متقابلة فى نفس الامر ولنقل انها متضادة لتكون مناسبة لما نحن فيه ومعينة لفهمه فالجسمى اى القابل
للابعاد الثلثة واللاجسمى اى اللاقابل لها يكونان ضدين وكذلك النفسى اى النامى واللانفسى اى اللانامى وكذلك
الحساس واللاحساس والناطق واللاناطق ولنفرض انها وضعت مبادى لشئ فمن كان وضع الجسمى واللاجسمى
مبادى له كان قائلا بما يغاير لو وضع الاخر النفسى واللانفسى لها ولو وضع الحساس واللاحساس والناطق
واللاناطق وبالجملة كان كل واضع قائلا بما يغاير وضع الاخر وقوله ومع ذلك يكون كل واحد منها مناسبة
الاخر لانه كما يكون نسبة الجسمى الى اللاجسمى كذلك يكون نسبة النفسى الى اللانفسى ونسبة الحساس الى
اللاحساس ونسبة الناطق الى اللاناطق لان الاول كالصورة والثانى كالعدم وكذلك فسر الاضداد التى

وضعها

وضعها القدماء مبادى الاجسام الطبيعية ثم قال فمن هؤلاء يتفقون ويختلفون فى الادنى والاولى فالذين
يعينون مبادى كليات كلية ان يبدأ عرف بحسب العقل يقولون قولا اولى والذين يضعون مبادى كليات
قلة كلية وعرفيات بحسب الحس يقولون قولا ادنى ويثبت هذا بان الاضداد الكلية زيادة كلية والعرفيات
بحسب العقل اقدم واعم بحيث تحيط جميع الاشياء التى تكون من المبادى واللاتى هى اقدم واعم بحيث تحيط
جميع ما يكون من المبادى التى من غيره لا تكون مبادى الاجسام الطبيعية فالاضداد الكلية زيادة كلية
هى التى من غيره لا تكون مبادى الاجسام الطبيعية والى هذا اشار بقوله لان الكلى معروف عقلا والجزئى
حسا لان العقل للكلى والحس للجزئى وقوله كالكبير والصغير مثال للمعروف عقلا وهما متضادان وكليان
زيادة كلية وضعهما افلاطون مبادى الاجسام الطبيعية كما مر غير مرة وقوله التخلخل والتكاثف مثال المعروف
حسا وهما متضادان وكليان اقل كلية من الكبير والصغير وضعهما نالس وديوجنيس وهرقليطس وغيرهم
مبادى الاجسام الطبيعية وفيما ذكره اشارة الى انه لما كان مذهب من وضع المبادى المتضادة كليات كلية
ازيد واعرف عقلا اولى واحسن من مذهب من وضعها كليات كلية اقل واعرف حسا كان ما ذهب اليه من ان المبادى
المتضادة هو الصورة والعدم اولى واحسن لانهما كليان كلية ازيد مما عين الاخرون واعرف بحسب العقل
ثم استنتج اصلا مقصودة فقال فظهر ان المبادى يجب ان تكون اضدادا بعض اشارات على المتنين المذكورين اعلم
ان كلمة كان فى قوله فالى ما ذكر الى ههنا كانه تعاقب ايضا اكثر الاخر يمكن ان تسلط الى الاكثر وح يكون
المعنى كان اكثر الاخر ايضا تعاقب الى ههنا من ان كل ما يتكون يتكون من ضده المعين وعليه وان تسلط
الى قوله تعاقب وح يكون المعنى كانه تعاقب ايضا الى ما ذكر وعلمه علما ضعيفا سطحيا وفى عبارة تعاقب
الى اشارة الى ان تصديقهم بما ذكر كان بتبعية بعضهم بعضا لا بالبرهان قوله لان الجميع سموا العناصر
مبادى منهم يعنى ان جميع القدماء سموا الاوائل للاشياء الطبيعية مبادى ثم سمى افلاطون وبعده المصر
المبادى عناصر كذا نقل سمبلقيوس عن اوذيموس تلميذ المصر والمصر وان كان سمى الاوائل بالعناصر
كافلاطون لكن لم يترك استعمال لفظ المبادى بل كان يعبر فى مواضع غير محصورة بهذه العبارة ايضا
ولما كان المصر لا ينقل فى هذا المقام المبادى الداخلة فقط التى ذكرها القدماء فيما نحن فيه بل مطلق المبادى
متضادة كانت او لا داخلة كانت او خارجة كالعلل الفاعلية مثل العداوة والمحبة اللتين ظنهما انبذوقلس
علتين فاعليتين لم يكتف ههنا بذكر المبادى والعناصر اللتين تريان ههنا ان تكونا علتين داخليتين
مركبتين للجسم الطبيعى فقط على ما يستفاد من تعريف المصر للعناصر فى الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة
بل ذكر العلل ايضا حيث قال لان بعضهم وضعوا الحرارة والبرودة وبعضهم الرطب واليابس وبعضهم
الفرد والزوج وبعضهم العداوة والمحبة عللا لتكون لان العلة اعم من المبدأ والعنصر شامل للعلل الداخلة
والخارجة ومما ذكرنا تعرف فساد ما قال بعض الشراح كزابارلوس من هذه الالفاظ الثلثة اى المبادى
والعناصر والعلل ذكرت معا لدلالة لانها على معنى واحد كما كانوا يقولون فى شرح المتن الاول ايضا
كذلك قوله وان كانوا واضعين بلا دليل قال ابن رشد مراده بلا دليل تام لان القدماء اوردوا المبادى
لا بدليل مطلقا بل بدليل ناقص لانهم ذكروها بدليل الاستقراء الناقص الذى لم يدخل فيه جميع الجزئيات
وقابله بعض اخر من الشراح منهم يقولو مناس وقال ان القدماء وان قالوا بان المبادى اضداد لكن لم
يقولوا هذا القول الا بدليل تام ولا بناقص ولا باستقراء تام او ناقص بل انما قالوه كيفما اتفق لا بالتفكر
والنظر فهؤلاء فى هذا القول كاكثر الاطفال الذين يقولون باقوال كثيرة مطابقة لمقتضى العقل ولما
فى نفس الامر لكن بلا تفكر ودليل ما تام او ناقص واستدلوا على الدعوى بانهم لو قالوه بدليل لما
لنقله منهم المصر لكنه لم ينقل فلم يقولوه بدليل بل نقل عنهم انهم لم يقولوا بدليل ولهذا استنبط هذا البعض

من كلام المص ان حكم القدماء بتضاد المبادى ليس حكما محضا لصدوره عنهم بلا تفكر دليل وانا اقول ان القدماء الذين نقل عنهم المص حكمهم بتضاد المبادى طائفتان احديهما كانت سابقين بالكلية عن المص والثانية لم تكن سابقين منه بالكلية بل كانوا قريبين بل اقرب اليه كافلاطون وذيمقراطيس وامثالهما وهذا التقسيم يمكن ان يؤخذ من كلام المص في المتن العشرين من هذا الكتاب حيث قال لكن اضطر المتاخرون كالمتقدمين فالطائفة المتقدمون وان كانوا حكموا بتضاد المبادى بلا دليل ما ولا استقراء تام او ناقص لان الفلسفة كانت اولا مشابهة بالالكن للكل كما قال المص في الفصل الاخير من اول ما بعد الطبيعة وهذه القدماء الذين كانت الفلسفة كالالكن لهم بما عرفوا بمسائل كثيرة علمين فقط الهيولى والحركة لكن اجمالا ومختلطا لا ظاهرا اصلا بل يرون ان لا يعلموا ما يقولون على ما قال المص ايضا في الفصل الثالث من هذا الكتاب فان اخذنا قول المص لهؤلاء القدماء يكون شرح بعض الشراح المذكورين صحيحا وان اخذناه للطائفة الثانية القريبة للمص كان شرح ابن رشد حقا فان هذه الطائفة انما حكموا بتضاد المبادى باستقراء ناقص كما يعرف من كتاب فذون لافلاطون نعم لم يوردوا برهانا على ما ادعوا ولهذا فسر سمبلقيوس قول المص بلا دليل بقوله اى بلا علة مبرهنة وقوله لكن اضطرهم الصدق فقالوا بالاضداد يمكن ان يشرح بوجهين الاول هو انه لما كان كل علمنا ماخوذا من الحس فكل فكر وقياس نفعله انما يكون صادقا وموافقا لمقتضى العقل الصريح اذا كان مطابقا للشئ المحسوس بلا غلط واذا لم يطابقه وكان المحسوس يشهد على ما يقابل الفكر والقياس يقال ح ان المحسوس اضطرنا وجذبنا وساقنا الى ما هو صدق حقا كما ان زنون لما قاس انه لو تحقق الحركة لوجب ان يقطع في زمان متناه اجزاء غير متناهية من المسافة وهو مستحيل انكر وجود الحركة ولما نظر الى المحسوسات ورأى بعينه الحركة اضطر باقرار وجوده كذلك القدماء اذا نظروا في مبادى الاجسام بمجرد التفكر ظنوا امورا مخالفة ولا مناسبة لها ولما راوا باعينهم حصول التكون بين الاضداد اضطرهم الصدق الصريح الى اقرار ان المبادى يجب ان تكون متضادة كذلك بارمنيدس لما قاس بمجرد ملاحظته جزم بان مبدأ الاجسام الطبيعية هو الموجود الواحد الا انه ولما نظر الى حال الاجسام الطبيعية اضطر وضع الحرارة والبرودة وهذا الشرح اخذ من الفصل الثالث والخامس من اول ما بعد الطبيعة الثاني هو ان جميع الاشياء تميل بالطبع الى ما هو خير لان الجميع يطلب الخير كما قال المص في اول الاخلاق والصدق خير لكمال العقل الانساني كما قال اسكندر الافروديسي ان الصدق خاصة عظيمة وخير كبير للانسان ويستدل عليه بان الصدق موضوع العقل وكل موضوع لقوة خير لها فالصدق خير للعقل فيميل اليه بالطبع ميلا الى الخير والى ما هو مركزه ولهذا قد يصل اليه بالطبع وان لم يعرفه اولا لا نفسه ولا سببه فكما ان الحجر الثقيل يضطر بطبعه من المكان الاسفل ويميل اليه بالطبع فينزل من الفوق فيصل اليه من غير شعور بما يفعل كذلك العقل ينجذب ويجبر من الصدق بالطبع فيميل اليه ويجيء وبهذا الوجه جبروا اضطروا القدماء وقالوا بالمبادى المتضادة ومنه يستنبط ان حكمهم بكون المبادى اضدادا لا يكون سببا لمدحهم لكون ذلك جبرا واضطرارا والحق انه لما انطقهم الصدق بهذا كان صادقا بالضرورة وهذا دليل لطيف لاثبات المدعى اى تضاد المبادى وانه لما كان ميل الانسان الى الصدق فطريا له لا يمكن ان يكون هذا الميل في كل واحد منه عبثا لان كون الميل الطبيعي لنوع عبثا بلا ثمرة في جميع افراده مستحيل ومنه يكون ان لم يخطأ هذا او ذاك من الصدق لا يمكن ان يخطى كلهم منه بل بعضهم يذهب الى شئ وبعضهم الى اخر وقد اشار المص الى ما قلنا في المتن الاول من اول ما بعد الطبيعة واعلم ان الزوج والفرد المعنيين من الفيثاغورثيين لا ان يكونا مبادى للاجسام الطبيعية ليسا من مقولة الكم كما ظنهم بعض الشراح لان مبادى الاجسام التي عينها الفيثاغورثيون ليست باعراض بل ماهيات الاجسام كما يستفاد

من الفصل

من الفصل الخامس من اول ما بعد الطبيعة وبينه بقوله وناس بابانا واضحا في الفصل السادس من كتابه لمقولات قدماء الفلاسفة فان قلت لم قدم المص لفظ الفرد على الزوج في بيان هذا المذهب مع انه مخالف للاستعمال المعروف قلنا لان الفرد يوضع في سلك اشرف من السلسلة المذكورة ويقام مقام الصورة والزوج يوضع في سلك ادنى منها وقائم مقام العدم والصورة تقدم على العدم لانها وجودية فكذا ما يقوم مقامها فان قلت لم لم يحفظ هذا الترتيب في نقل مذهب انبذوقلس من ان المبادى المتضادة هما العداوة والمحبة فقدم العداوة على المحبة قلت لانه كما ان الفرد علة لتكون الاشياء عند الفيثاغورثيين ولهذا كان كالصورة والزوج علة فسادها كذلك العداوة علة لتكونها وظهور العالم والمحبة علة فسادها وكونها كرة واحدة فلما كان المص في صدد بيان علل التكون كان تقديمه العداوة مناسبا لصدده فلذا قدمها على المحبة واما كون العقل للكليات والحس للجزئيات فقد بيناه مفصلا في البحث الاول المدرك

الفصل السادس في عدد مبادى الاشياء الطبيعية المتن الخمسون قال

المصنف ولا بد ان نقول اه هل تكون اثنين ام ثلثة ام اكثر لانه لا يمكن ان تكون واحدة لان الاضداد لا تكون واحدة ولا غير متناهية لانه لما كان الموجود معلوما ولان الجوهر جنس واحد تضاد واحد و لانه يمكن ان تكون من المتناهية لكن تكون منها كما قال انبذوقلس احسن من ان تكون من غير المتناهية لانه يظن ان يؤدى بسبب الكل كانكساغورس من غير المتناهية ولان بعض الاضداد يكون اقدم من بعض ويتكون بعضها من بعض كالحلو والمر والابيض والاسود لكن المبادى يجب ان تبقى دائما فظهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية **اقول** لما بين المصنف الى ههنا كيفية المبادى حتى فرغ في اخر الفصول السابقة ظهر وجوب كونها متضادة اراد ان يبين من ههنا كم واية تكون هي فبين الاول اى كم تكون في هذا الفصل وبين ايضا ضرورة ثبوت طبيعة ثالثة موضوعة ما عدا المبدأين المتضادين الظاهرين مما سبق وعدم الاحتياج الى ما عدا هذه الثلثة لتكون الاشياء ومنه يعرف ان المبادى هي ثلثة فقط ومن هذا البيان يظهر اية تكون المبادى ولكن يبحث عن هذا في الفصل الاتي مستقلا ويبحث عن الاول ههنا فوضع مقصوده في اول هذا المتن ثم اثبت عدم كون المبادى واحدا ثم بين عدم كونها غير متناهية ثم ذكر النتيجة فقال ولا بد ان نقول هل تكون اثنين ام ثلثة ام اكثر ثم اعلم ان المبادى يحتمل ان تكون واحدا او اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا او غير متناه الاول والخامس اى كون المبادى واحدا او غير متناه امر باطل عند المص لانه برهن في الفصل الثاني والثالث على بطلان كونها واحدا وفي الرابع على بطلان كونها غير متناه فبقي الاحتمالات الثلثة اى كونها اثنين او ثلثة او اكثر متناهيا محتاجة الى البحث عنها ولهذا ذكرها فقط في الترديد دون الاول والخامس ولينقطع عرق جواز هذين الاحتمالين بالكلية قال اولا لانه لا يمكن ان تكون واحدا لان الاضداد لا تكون واحدا يعنى ان المبادى اضداد والاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فالمبادى لا يمكن ان تكون واحدة اما الكبرى فبينة لانه لا يكون شئ ضدا لنفسه ويمكن ان تنبه بان يقال الضدان هو الشيئان المتجانسان المتباعدان كمال التباعد المتمانعان الرافع كل واحد للاخر من الموضوع القابل والواحد لا يمكن ان يباعد ويمانع نفسه ولا ان يرفع نفسه من الموضوع القابل فالاضداد لا يمكن ان تكون واحدة فان قلت الضدان يمكن ان تكونا واحدة لانهما داخلان في جنس واحد والداخلان في جنس واحد واحد بالجنس فالضدان واحد بالجنس قلت الضدان الوجوديان لما كانا داخلين في جنس واحد على مقتضى تعريفهما يكونان واحدا بالجنس كما قلت لكن الاضداد العدمية اى العدم والملكة لا يمكن ان تكون واحدة بالجنس لاستحالة دخولهما تحت جنس واحد بل تحت مقولة لان العدم والملكة لا يمكن ان يكونا معا من مقولة ما اصلا والكلام ههنا ليس في الاضداد الوجودية بل العدمية وثانيا ولا غير متناهية وبينه اولا بقوله لانه لما كان الموجود معلوما وقد

وفي كل جنس واحد صح

وهذا الدليل قد ذكر في المتن الخامس والثلثين مفصلا وتقريره ان غير المتناهي من حيث انه غير متناه
لا يمكن ان يعقل ويعلم لان ما ليس له نهاية وغاية لا يمكن ان ينضبط ويحاط وكل ما يعقل ويعلم بعقولنا
ينضبط ويحاط بها كانه داخل فيها فغير المتناهي لا يمكن لا ان يعقل معقولا فلو كانت المبادي غير متناهية
لما امكن ان نعلم ولو لم نعلم المبادي لما امكن ان نعلم ذووها كما بينا في شرح المتن الخامس والثلثين فلو
المبادي غير متناهية لما امكن ان نعلم ذووها والتالي بط فكذا المقدم ويثبت بطلان التالي بان كل واحد
منا يحب ويميل بالطبع ان يعلم على ما قال المصر في اول ما بعد الطبيعة ولو لم نقدر ان نعلم الاشياء لكان
هذا الحب والطلب الذاتي عبثا وبانه لو لم نعلمها لكان العقل الموضوع فينا عبثا والتالي بط فكذا المقدم
وقال المصر في المتن السادس والثلثين من ثاني الكون والفساد لو كانت تضادات العناصر غير متناهية
لما امكن ان نعلم العناصر وان نعرف ولما كان ان يكون شيء معينا وان يتكون وثانيا بقوله ولان الجوهر
جنس واحد وفي كل جنس تضاد واحد اعلم ان الشراح قد اختلفوا في بيان هذا القول اختلافا عظيما
على ما نقله سمبلقيوس ويحيى النحوي وانا لا اذكر الا ما اظن انه مقصود المصر وهو ما قاله اسكندر الافروديسي
وثمسطيوس وسريانوس الكبير وابن رشد القرطبي واهتد لبيانه اولا ان مقصود المصر في هذا المقام هو ان يعطي مبادي
الجوهر التام لان المطلوب ههنا هو مبادي التكون والمتكون لان المتكون حقيقة هو الجوهر التام فقط والاعراض
تابعة له لكن لما كان هذه المبادي خفية لنا نقليم بمبادي الاستحالات العرضية كما من العرضيات لنا واذا علم مبادي
الجوهر تطابق ايضا بمناسبة ما بمبادي الاعراض ولهذا قال ابن رشد في شرح هذا المتن من يعطي مبادي الجوهر
يعطي معا مبادي كل مقولة وثانيا ان الكلام ههنا للتضاد الاول وهو يكون بين الصورة والعدم لان المطلق
هو تضاد المبادي الجوهرية ولا يوجد فيها الا تقابل العدم والملكة وثالثا ان مراد المصنف بالجنس في العبارة
المذكورة هو المقولة فانا نذكر الجنس كثيرا ونريد المقولة كما اعتدنا ان نقول الجوهر احد اجناس الموجودات
والكم جنس اخر ونريد ان الجوهر مقولة والكم مقولة اخرى ثم نقرر الدليل هكذا ان الجوهر جنس واحد ومقولة
واحدة وفي كل جنس واحد اي في كل مقولة يكون تضاد واحد اول فقط يرجع اليه سائر التضادات الواقعة
في هذه المقولة ففي الجوهر تضاد اول واحد فقط يرجع اليه جميع سائر التضادات المحققة في هذه المقولة و
التضاد الواحد يكون طرفان فقط لان ضد شيء واحد واحد واذا كان كذلك فليس مبادي الاجسام الطبيعية
غير متناهية بل لما كان التضاد الاول للجوهر واحدا وطالبا الطرفين فقط اي الصورة والعدم وهما يحتاجان
الى موضوع كان المبادي ثلثة فقط وانما قيد المصر الجنس بالوحدة في قوله في كل جنس واحد ليظهر انه يتكلم
للجنس المشترك معنى كما يكون كذلك لجميع المقولات وليخرج الجنس المناسب الذي كما لا يكون له معنى مشترك
شامل لجميع ما يطلق هو عليه كذلك لا يكون له تضاد اول ثم اعلم ان التضاد الوجودي لا يوجد في كل مقولة
لانه لا يوجد في مقولة الجوهر ولا في مقولة الكم كما بين في كتاب قاطغورياس واما التضاد العدمي اي تقابل العدم
والملكة فيوجد في كل مقولة لان كل جنس ينقسم بفصلين متقابلين غير بسيطين في الكمال يدل على الكامل
منهما بلفظ الملكة وعلى اللاكامل بلفظ عدم هذه الملكة مثلا الحيوان ينقسم بالناطق واللاناطق فالفصل
الاول الكامل دل عليه بلفظ الناطق الذي هو صورة وملكة ودل على الفصل الثاني اللاكامل بلفظ اللاناطق
الذي هو سلب هذه الصورة والملكة اي سلب الناطق الذي هو كامل وكذلك في الكيف يطلق الحار ملكة و
عدم تلك الملكة اي البارد كما قال المصر في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات وان احد المتضادين يقال بحسب
العدم كما قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة وهذا التضاد اعم في كل مقولة على ما قال في الفصل
المذكور من ان التضاد الاول هو الملكة والعدم فاذا كان الامر كذلك فجميع سائر التضادات المحققة في نفس المقولة
يرجع الى التضاد العدمي الواقع في هذه المقولة لان المتأخرات ترجع الى الاول ومن هنا يظهر ان في كل جنس

اي مقولة يكون تضاد واحد وتفكر ههنا ما قال سمبلقيوس بكم عدد تكون المقولات به تكون التضادات الاول
لكن كما ان مقولة الجوهر اول لجميع سائر المقولات لتوقف وجودها عليه كذلك التضاد العدمي الواقع في مقولة
الجوهر اي الصورة وعدمها اول لجميع سائر التضادات الواقعة في جميع سائر المقولات ولنا ان نشرح المقدمة
المذكورة اي قول المصر في كل جنس واحد يوجد تضاد واحد شرحا مغايرا للشرح الاول اي لا مختصا بالتضاد
العدمي بل اعم منه بان نقول يعني في كل جنس واحد يوجد تضاد اول واحد فقط كيف ما يمكن ان يوجد
في هذه المقولة او في تلك فلو كان المقولة تضاد وجودي يكون فيها تضاد واحد وجودي اول يرجع سائر
تضادات تلك المقولة اليه مثلا في مقولة الكيف يوجد تضاد واحد وجودي اول يعني تضاد الحرارة
والبرودة لانه وان كان يظن من كون الكيفيات الاول اربعة ان يوجد فيها تضادان اولان تضاد
الحرارة والبرودة وتضاد الرطوبة واليبوسة لكن الحرارة والبرودة تكونان اقدم من الرطوبة و
اليبوسة بسبب ان الاوليين تكونان كيفيتين فاعليتين والاخريين كيفيتين منفعليتين والفاعل مقدم با
بالطبع من المنفعل فالتضاد الاول الواقع في مقولة الكيف ليس الا واحدا فقط وهو تضاد الحرارة والبرودة
واليه يرجع التضاد الثاني وهكذا وهكذا قس في سائر المقولات التي يوجد فيها تضاد وجودي واما
فيما اذا لم يوجد كما في مقولة الجوهر والكم فيوجد فيه اولا تضاد واحد اخر هو تضاد الملكة والعدم وثالثا
بقوله لانه يمكن من المتناهية الى اخره تصويره اذا كان يمكن ان يتكون شيء ويحفظ في نفس الامر كما ينبغي
بمباد متناهية من غير احتياج الى مباد غير متناهية لا يجوز ان يوضع مباد غير متناهية لكنه يمكن
ان يتكون ويحفظ الاشياء الطبيعية كما ينبغي في نفس الامر بمباد متناهية من غير احتياج الى مباد غير متناهية
فلا يجوز ان يوضع مبادي غير متناهية لم وبين المصر صغرى الدليل بان انبذوقلس مع كونه وضع
مبادي ستة اي العناصر الاربعة والعداوة والمحبة يحفظ تكون الاشياء الطبيعية بها كما ينبغي من احتياج
الى وضعها غير متناهية ويعطي اسباب تكونها كما يحفظ ويعطيها انا هنا على راس بمبادي غير متناهية
واما القضية الاولى فتتوقف على قولين طبيعيين صادقين في نفس الامر احدهما هو ما ذكره المصر في
الفصل الاول من اول تولد الحيوانات من ان الطبيعة اعتادت ان تجتنب من غير المتناهي لان غير
المتناهي بلا غاية والطبيعة تطلب الغاية دائما والثاني هو ان الطبيعة لا تفعل بالكثير اذا قدرت ان تفعل
بالقليل كما ينبغي والطبيعة كانها اعقل الاشياء بخلق الله تعالى فلا تفعل ولا تحيط شيئا باطلا على ما قال المصر
في المتن الحادي والثلثين من اول الفلكيات وبينه ابن رشد ايضا بالمثال المأخوذ من الصنعة في شرح
هذا المتن حيث قال فيه لان من يقدر ان يعمل بالعمل القليل يفعل بالفعل الصناعي وان يسع بالفعل
الكثير يفعل بالتعطيل والازدياد واورد امثلة مناسبة في شرح المتن الثامن والاربعين من ثامن السماع
وفي شرح المتن الخامس والثلثين من ثاني الفلكيات وفي شرح المتن الخامس والاربعين من اول كتب
النفس ورابعا بقوله ولان بعض الاضداد يكون اقدم من بعض ويكون بعضها من بعض الى اخره
تقريره لو كان المبادي التي هي اضداد غير متناهية يلزم ان يكون جميع الاضداد مبادي واللازم بط و
فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة من حال غير المتناهي فانه يحيط في نفسه جميع ما كان من جنسه بحيث
لا يخرج منه شيء من جنسه واما بطلان اللازم فبينه المصر بانه يوجد اضداد كثيرة بحيث يكون بعضها
اقدم وبعضها مؤخرا وبعضها يتكون من بعض اخر كالحلو والمر فانهما يتكونان من الرطب واليابس و
كالابيض والاسود المتكونين من النور والظلمة وهذه الاضداد لا يمكن ان تكون مبادي لانه لا يكون
للمبادي مباد اخر اقدم منها ولا يكون هي حاصلة منها ولا تنحل الى مباد اخرى لان المبادي يجب ان تبقى دائما
واستنتج مطلوبه مما ذكر في اخر هذا المتن فقال فظهر من هذه انها لا تكون واحدة ولا غير متناهية فان

قلت ما اراد المصـ بالموجود فى قوله لانه لما كان الموجود معلوما قلت قال بعضهم اراد به مجموع الموجود الشامل للماديات والمجردات لان الموجود يطلق عليه ولانه لو كان المبادى غير متناهية لا يعلم مجموع الموجود لا المادى ولا المجردات ايضا لان الطبايع المجردة لا يمكن ان تعلم الا بحركة الافلاك واذا غير المبادى الغير المتناهية لا يعلم تلك الطبايع المجردة كما لا يعلم الماديات فلا يعلم مجموع الموجودات وهذا الجواب ليس بصواب لان المصـ لم يرد بلفظ الموجود مجموع الموجود الشامل للماديات والمجردات بل اراد هنا ما يكون من المبادى الغير المتناهية المعينة من انا قساغوراس واتباعه وذموقريطس واتباعه والموجود الحاصل من هذه المبادى على رايهم كان هو الموجود المادى فقط لا الموجود المجرد لان انا قساغوراس لم يجعل العقل الذى اثبته مركبا من الاجزاء المتشابهة الغير المتناهية التى عنها الا ان تكون مبادى لتكون الاجسام الطبيعية بل جعله خارجا منفصلا عنها حتى يقدر ان يحرك كما نقل عنه المصنف فى المتن السابع من ثامن الثمانية وفى المتن الثالث والعشرين من اول كتب النفس وفى المتن الرابع من ثالث النفس وفى الفصل الرابع من اول ما بعد الطبيعة وذموقريطس واتباعه لم يجعلوا الطبايع المجردة مركبة من الذرات الغير المنقسمة فالمصـ انما اراد به الموجود الطبيعى وايضا لما كان المصـ يبحث ههنا من حيث انه طبيعى لا يجوز ان ينتقل من الموجود الطبيعى الى الموجود الما بعد الطبيعى بلا مقتض وما استدل على ما قال فلا ينتج مطلوبه اما الاول اى قوله لان الموجود يطلق عليه فلا يجديه نفعا لما عرفت واما الثانى اى قوله لو كان المبادى غير متناهية الى اخره فردى لانه لو كان المبادى غير متناهية وتركبت منها الحركة وان كنا لا نعلم حقيقة الحركة علما يقينيا وبالعلل لانهاح غير متناهية لكنا لا نعلم وجوده فى نفس الامر بشهادة الحس واذا علمنا وجودها نقدر ان نبرهن ونثبت وجود المجردات كما برهن المصـ بها على وجودها فى ثامن الثمانية لان المصـ لم يبين ماهية الحركة بل برهن عليه بعد تسليم وجودها مستندا على ان كل متحرك من اخر ولا ذهاب الى غير النهاية فى الحركات المرتبة بالذات فقوله واذا غير المبادى الغير المتناهية لا يعلم تلك الطبايع المجردة كذب فلا يلزم قوله ولا مجموع الموجودات واظن ان المراد منه فى هذا المقام هو الموجود الطبيعى فيكون المعنى لو كان مبادى الاجسام الطبيعية غير متناهية لما علمنا شيئا من الموجودات الطبيعية ويؤيد هذا بقوله فى الدليل الثالث لانه يظن ان يؤدى الكل كانا قساغوراس بغير المتناهية لان الكل الذى يظن ان يؤدى به انبذوقلس ويعين علله هو الاجسام الطبيعية بل اقول ان المراد منه هو المركبات الطبيعية ويؤيد هذا بلفظ المركب الواقع فى عين هذا الدليل المذكور فى المتن الخامس والثلاثين حيث قال لانا نعقل انما نظن ان نتيقن المركب حين علمنا من اية ومن كم يكون وكذلك اخذ الموجود فى المتن الحادى والخمسين وفى مقام المركب الطبيعى وان قلت ثانيا اى اضداد اراد بالاقدم واىها بالمؤخر قلت اراد بالاقدم الاضداد الاعم وبالمؤخر الاضداد الاخص كما بينا فى شرح المتن الثامن والاربعين ولكن لما كان بعض الاضداد اقدم حسا وبعضها اقدم عقلا كما بينا فيه ايضا فاى اراد منها ههنا قلنا اراد الاضداد القدمى بحسب المتن كما يستفاد من مثلة الحلو والمر والابيض والاسود فانها من قبيل المحسوسات واعلم انه قد تحير واضطرب جميع الشراح من قوله لكن المبادى يجب ان تبقى دائما لان المصـ يتكلم ههنا خاصة للمبادى المتضادة التى هى الصورة والعدم وهما يبيدان ويفسدان دائما فكيف يمكن ان يبقيا دائما مع انه قال فى المتن الحادى والستين مبادى الدائمات تكون دائمات ومبادى الفاسدات فاسدات فكيف قال ههنا مبادى الاشياء الفاسدة يجب ان تبقى دائما وايضا كلامه هذا تناقض مع ما قال فى المتن التاسع والخمسين من هذا الكتاب انما يبقى الموضوع فقط فى التكون واما غيره فليس كذلك قال يحيى النحوى ولما اورد عليه هذه سعى الشراح فى دفعها بوجوه ثلثة ورد كلها فقال قال بعضهم اراد المصـ بالمبادى التى يجب ان تبقى دائما المبادى الفلكية التى تكون علل

فاعلية للاشياء التى تكون عنها وهى باقية دائما لانها دائمة وزعم بعضهم ان مراده بها هى المثل التى هى علل مثالية للاشياء السافلة وهى باقية بعينها دائما وتوهم بعضهم ان مراده منها هو المقدار الثالث اى الصورة الجسمية وهى لكونها مقارنة للهيولى غير منفكة منها تكون باقية دائما وهذه الاجوبة بعيد عن مراد المصـ جدا اما الاول فلان المصـ يتكلم ههنا للمبادى الداخلة والمبادى الفلكية والمثل ليستا كذلك واما الثالث فظاهر الكذب لان المقدارات الثالث اى الصورة الجسمية اللازمة للهيولى لا يعطى فى نفس الامر كما بين فى محله ولان المصـ على ما قال يحيى النحوى يتكلم ههنا للمبادى المتضادة والصورة الجسمية التى قالوا بها ليس لها ضد فى الجسم فالمعنى الصحيح لعبارته المذكورة ليس هو ان المبادى المذكورة اى الصورة والعدم يبقيان بعدد واحد دائما ويحفظان متعينين به فان هذه مستحيل والا لم يحدث تكون او عدم حدوثهما ان بل هو معنى ان صورة ما وعدما ما يبقيان فى كل تكون وكل تكون وتبدل يكون بالنسبة اليهما والى هذا المعنى اشار اسكندر الافرودسى فى الفصل الثانى عشر من كتابه الاول للاسولة الطبيعية حين سمى المبادى دائمة فانه قال فيه ويمكن ان تثبت دائمة ويثبت دواما بوجهين اما اولا فبان الهيولى توجد دائما وهى لا يمكن ان توجد بلا صورة معينة ومع تحقق فيها عدم الصورة الاخرى فالصورة والعدم يكونان دائمين واما ثانيا فبان الهيولى قابلة للصورة المقابلة فلما استحال ان تاخذه الجميع معا فاذا صورت مع واحدة منها تكون مستعدة للاخرى واذا كانت مستعدة للاخرى يكون مع عدمها فالهيولى تكون دائما مع صورة ما وعدم اخرى فتكون الصورة والعدم دائمين كما تكون الهيولى كذلك ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراضات المذكورة فانه وان كان تفسد هذه الصورة وهذا العدم لكنه يبقى دائما صورة وعدم غير متعينين كما قال اسكندر الافرودسى وبنياه فى الجواب عن الدليل الاول على المتن الثانى والاربعين واما عن الثانى فبان مبادى الدائمات تكون دائمة بمعنى ومبادى الفاسدات تكون دائمة بمعنى اخر على ما قال المصـ فى ثالث الفلكيات فان مبادى الدائمات دائمات وتبقى متعينة وواحدة بالعدد بخلاف مبادى الفاسدات فانها لا تبقى متعينة وواحدة بالعدد بل انما تبقى وتدوم غير متعينة ولا واحدة بالعدد ومن هذا يظهر الجواب من الثالث ايضا المتن الحادى والخمسون قال المصـ ولما كانت متناهية متنا فلعدم كفاية الاثنين فقط دليل لانه سيسئل احدا كيف يكون التكاثف قابلا بالطبع بالطبع لان يفعل التخلخل وهذا ذلك التكاثف وكذا كل ضد غيرهما لانه لا يجعل المحبة العداوة ولا شيئا يفعل منها شيئا ولا العداوة المحبة ولا تفعل منها بل كلاهما طبيعة ما اخرى لكن بعضهم ياخذون امورا كثيرة يفعلون منها طبيعة الموجودات اقول لما لم يكن ان يكون المبادى واحدة ولا غير متناهية كما بين فى المتن السابق لزم ان تكون النسبة معدودة ومحاطة بعدد ولما لم يعلم باى عدد تحاط الى ههنا اراد ان يبينه من هذا المتن ولما كان بعد الواحد عدد الاثنين وقال فيما مر يكفى فى المبادى تضاد واحد ويكون للتضاد الواحد طرفان فتش ههنا هل يكفى هذان الضدان لان يكونا مبادى الاجسام الطبيعية او يجب ان يضم امر ثالث او اكثر منه واستدل على عدم كفاية الاثنين بخمسة دلائل وبرهن فى هذا المتن على عدم كفايتهما لتكون الاجسام الطبيعية وفى المتن الاتى على عدم كفايتهما للشئ المتكون فقال لما بينا ان المبادى يجب ان تكون متناهية ناسب ان نبين انها لا تكون اثنين واستدل عليه بقوله لانه يسال احد الى اخره تصويره ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها وكل شيئين لا يمكن ان يكون بينهما الفعل والانفعال اللازمان لتكون الاجسام الطبيعية وفسادها لا يكفيان لان يكونا مبادى التكون والفساد لان المبادى التى تكون منها التكون والفساد يجب ان تكون بحيث يكون بينهما فعل وانفعال حتى يحصل التكون والفساد فالضدان فقط لا يكفيان لان يكونا مبادى التكون والفساد واثبت الصغرى بانا نقدر ان نتصور وقوع الفعل والانفعال بين الضدين لتكون شئ على وجهين الاول نتصور بان يكون احد الضدين فعل تولد الضد الاخر وايجاده والثانى نتصور بان يكون

لصد فعل بحيث يولد به من الضد الاخر امرا ثالثا وبين كلا وجهين الايجاد بقوله لانه لا يجعل المحبة العداوة
وهذا اشارة الى الوجه الاول وبقوله ولا تفعل شيئا منهما وهذا اشارة الى الوجه الثاني ولكن لا يمكن ان يوجد
الفعل بينهما بوجه منهما وينور هذا الصغرى بامثلة الاضداد التي قال القدماء انها مبادي وقال التكاثف
لا يفعل التخلخل ولا بالعكس وهذان مبادي التكون عند انكسيمانس وهراقليطس وامثالهم من القدماء و
كذلك العداوة لا تفعل المحبة ولا بالعكس وهما مبدآن عند انبذوقلس وكذلك لا يفعل ضد اخر ضده فلا يمكن
الوجه الاول اي ان يفعل شيء من الاضداد ضده ولا يمكن الثاني ايضا لان التكاثف لا يفعل شيئا اخر من التخلخل
ولا بالعكس اي لا يفعل التخلخل شيئا اخر من التكاثف وهذا كذلك فانه لا يقول احد بان الحرارة تفعل شيئا ثالثا
من البرودة فلما لم يمكن ان يكون بين الاضداد فعل وانفعال لا يمكن ان تكون الاجسام الطبيعية لا يجوز
ان يعين ضدان فقط لان يكونا مبادي الاجسام الطبيعية بل هما كلاهما يفعلان شيئا ثالثا يعني يريدان
على موضوع ويفعلان منه بتعاقبهما عليه اشياء كثيرة وفيه اشارة خفية الى امر ثالث ما عدا الضدين هو الموضوع
ويثبت هذا باحكام قدماء الحكماء حيث قال ولكن بعضهم ما اخذ ولكن كثيرا يفعلون منه طبيعة الموجودات
يعني ان ما قلنا لسنا منفردين فيه بل وكذلك الفلاسفة وضعوا ما عدا الاضداد مبدأ اخر بل لم يقنعوا
بواحد بل وضعوا موضوعات كثيرة يجب ان يفعل عليها الاضداد ليفعل طبيعة الموجودات اي المركبات
كذا وضع انبذوقلس اربع عناصر للمبدأ المادي وبارمنيدس النار والارض وثالس الماء وديوجانس الهواء
وما سواهم غير هذه المتن الثاني والخمسون قال المص وما عدا هذا يسأل احد ايضا لو لم يضع احد تحت
الضدين طبيعة اخرى لانه لا نرى ان يكون الاضداد جوهر الشيء من الموجودات والمبدأ لا يجوز ان يقال
على موضوع والا كان مبدأ للمبدأ لان الموضوع مبدأ ويرى ان يكون اقدم من المحمول ايضا قد قلنا ان
لا يكون ضد للجوهر فكيف يكون الجوهر من غير الجوهر وكيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر اقول برهن في
هذا المتن على ان لا يكون الضدان مبدأين كافيين للشيء المتكون باربع دلائل فقال ولا ومع هذا يسأل
احد ايضا لو لم يضع احد تحت الضدين طبيعة اخرى ومجرد هذه الكلمات ليست دليلا اخر على عدم الكفاية
كما زعم اسكندر على ما نقل عنه سمبلقيوس بل ليست هذه الا منشأ السؤال والدليل انما يبتدئ من قوله لانه الى
على ما يدل عليه حرف التعليل ومعنى قوله وما عدا هذا الى قوله طبيعة اخرى هو انه كما اشبه في المتن السابق
واورد دليلا على مدعاكم ان لا يكون الضدان كافيين لتكون الاشياء الطبيعية كذلك يشتبه لاحد على انه
لا يكون الضدان مبدأين للشيء المتكون ويورد ادلة على عدم كفايتهما له الا ان يضع احد تحت الضدين
طبيعة اخرى يعني لو لم يوضع ما عدا الضدين طبيعة اخرى اي الموضوع يرد السؤال ويستدل على ان لا يكون
الضدان مبدأين كافيين للشيء المتكون وان وضع فيدفع السؤال والادلة فيجب ان يوضع والمراد
من الطبيعة التي يجب ان يوضع تحتهما هو الهيولى فانها طبيعة مغايرة للضدين وواقعة تحت كل واحد منهما
ولهذا عرفها المص في المتن الثاني والثمانين بانها موضوع اول واذا تمهد هذا فلنأت الى بيان الادلة ٥
فنقول زعم بعضهم كاسكندر وسمبلقيوس ان الادلة الموردة ههنا ثلثة ونحن نظن انها اربعة
كما سنبينها واعلم ان الدليل الاول وقع في اكثر النسخ اليونانية بهذه العبارة اذا ون غاما وبومين تون
اسياس نانا نديا وترجم كلهم هذه العبارة بتراجم فاسدة ترجمه اريبوليس بقوله لانه لا نرى لشيء من
الجواهر اضدادا وكذا قال ثمسطيوس وتبعهما افوناس ووضع عبارة الجوهر والضد في ترجمة قديمة معبة باعراب
مغاير لاعراب الترجمة الاولى والى هذه الترجمة مال ابن رشد والى اصلها ذهب سمبلقيوس ويحيى النحوي
وترجمها وفسرها بعضهم بترجمة اخرى وتفسير اخر وبعضهم باخرى واخر ولا التعجب ممن لم يكن يونانيا لانهم
لم يكونوا عارفين بلغة اليونان وكيفية استعمالها واعرابها لا يبعد منهم الخطأ فيها انما التعجب ممن كان عالما

بها كاملا فيها مثل اريبوليس وسمبلقيوس وثمسطيوس ويحيى النحوي فان خطأهم امر قبيح جدا وقد اخطأوا
حقا فان لفظ انانديا ليس بمذكر ولا مؤنث في لغة اليونان فان اسماء اليونان تنقسم الى مذكر ومؤنث والى ما ليس
بمذكر ولا مؤنث ولفظ اسيا مؤنث ولا يجوز على مقتضى قواعد نحوهم ان ما يكون ما ليس بمذكر ولا مؤنث صفة
لشيء منهما ولا بالعكس وهم جعلوا احدهما صفة للاخر مع ان ترجمة اريبوليس وعبارة ثمسطيوس في كلام اللاتين
خطأ محض من جهة اخرى فان هذا القول يتوقف على لا نرى ولا يجوز ان يقال لا نرى للجوهر الاضداد على ما هو
مؤدى كلامهم بل يجب ان يقال باعراب اخر واذا علم فساد التراجم والتفاسير المذكورة فهذا لفظ انانديا
اي الاضداد موضوع القضية على ما يدل عليه حرف التعريف واعلم ان مراده من الموجودات هي المركبات
الطبيعية وقد رعبارة ان يكون فان اخترت عبارة اكثر النسخ اليونانية الواقع فيها لفظ اسياس فيمكن ان
يفسر على وجهين اما اولا فبان يؤخذ هذا اللفظ اي اسياس مفردا مجرورا فالمعنى لانه لا نرى ان يكون
الاضداد مبادي لجوهر واحد من الموجودات اي المركبات الطبيعية واما ثانيا فبان يؤخذ جمعا منصوبا
بان يكون المقدر فالمعنى لا نرى ان يكون الاضداد جواهر لواحد من الموجودات وانا اظن ان اللفظ المذكور
ليس اسياس بل اسيان اي ليس جمعا بل مفردا خبرا لان يكون المقدر في كلامه والمعنى لا نرى ان يكون الاضداد جوهرا
لشيء من الموجودات وتقرير الدليل على الاول ان الاضداد لا يكون مبادي لجوهرها من المركبات الطبيعية
ونحن نطلب مبادي جوهر المركبات الطبيعية لمعرفتها فالاضداد لا يكون مبادي له وعلى الثاني ان
الاضداد لا يكون جواهر لشيء من المركبات الطبيعية ومبادي كل مركب طبيعي جواهر فالاضداد لا يكون
مبادي لشيء من المركبات الطبيعية وعلى الثالث ان الاضداد لا يكون جوهرا اي ماهية لشيء من المركبات
الطبيعية والمبادي جوهر كل مركب طبيعي وماهيته فالاضداد لا يكون جوهرا اي ماهية لشيء من المركبات
الطبيعية وانما ذكر من هذا الدليل صغراه وذكرها كانها بديهية فان كل احد يعلم قطعا ان مبادي كل شيء يجب ان
يجتمع في الوجود وهو مناف للتضاد جزما والدليل الثاني هو قوله والمبدأ لا يجوز ان يقال على الموضوع والا
لكان مبدأ للمبدأ لان الموضوع مبدأ ويرى ان يكون اقدم من المحمول وهذا القول يربطه بعضهم بالقول الاول
بحيث يحصل من كليهما دليل واحد لكنهم اخطأوا فيه فان هذا القول دليل اخر مستقل على عدم الكفاية المذكورة
بل هو دليلان وحدين اوسطين تقريره ان الاضداد يتقدم عليها شيء اخر ويكون ثابتا في موضوع والمبادي
المركبة لا يجوز ان يتقدم عليها شيء وان يكون في موضوع فالاضداد لا يجوز ان يكون مبادي مركبة وطي المقدمة
الصغرى كالظاهرة لان الضدين على ما قال في الفصل الثالث من عاشر ما بعد الطبيعة لما كانا هما المتمايزين
المتباعدين الواقعين تحت جنس واحد يكون هذا الجنس قبلهما البتة وايضا الضدان يستعدان لان يكونا
بطريق التعاقب في موضوع واحد بعينه وان بينما تعاقبه فيكونان في الموضوع وصورتين محتاجتين اليه
قطعا واما الكبرى فاثبتها بكل قسميه بقوله والا لكان مبدأ للمبدأ اما اثبات القسم الاول فيصور هكذا لو
المبدأ يتقدم عليه شيء اخر لكان هذا الشيء المقدم مبدأ له وكان هو اي المبدأ مبدأ ولا مبدأ معا وهو ليس
الا تناقض صريح اما الملازمة فظاهرة لان كونه مبدأ كان مفروضا مسلما واما عدم كونه مبدأ فظاهر
ايضا لان المبدأ هو الذي لا يكون قبله شيء كما علم من تعريفه فلو كان المبدأ يتقدم عليه شيء اخر لكان المبدأ لا مبدأ
واما اثبات القسم الثاني فيصور هكذا لو كان المبدأ في الموضوع لكان للمبدأ مبدأ لان الموضوع مبدأ ويرى
ان يكون اقدم من المحمول فانظر ههنا الى الحدين الاوسطين الذين احدهما هو ان الموضوع اقدم من المحمول اي مما
يكون فيه والاخر هو ان الموضوع مبدأ لما يكون فيه وقارنهما الى الكبرى كما صورنا ولاحظ كيف كان هذان
الدليلان مثبتين للقضية التي وضعناها في تقرير القياس فان المص اعتاد ان يترك القضية كثيرا اما وان
يذكر اثباتها ثم ذكر دليلين اخرين حيث قال ايضا قد قلنا ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر بأي وجه يكون

من عين الجوهر جوهر الى الجزء وضع اولا قضية ان الجوهر لا يكون ضد الجوهر المبرهن عليها في مقولة الجوهر بل الجوهر
لا يكون له ضد اصلا واستنتج منها هكذا ان الجوهر ليس ضد الجوهر فلو كانت المبادي اضدادا لم تكن جواهر
بلا ريب وبعد وضع هذا تصور الدليل الثالث هكذا الجوهر تتكون من المبادي فلو كانت المبادي اضدادا لا
تكون جواهر فتتكون الجواهر من غير الجواهر وهو مستحيل فالمبادي يستحيل ان تكون اضدادا والدليل الرابع هو قوله
او كيف يكون غير الجوهر اقدم من الجوهر تصويره ان المبادي تكون اقدم مما تكون مبادي له ومبادي الجوهر اقدم من
الجوهر لكن الاضداد لا تكون جواهر كما عرفت من القضية فلو كانت المبادي اضدادا يكون غير الجواهر اقدم من
الجوهر وهذا مستحيل قطعا ولهذا قال المص في المتن الرابع من سابع ما بعد الطبيعة ان الجوهر اقدم معنى وادراكا
وزمانا وطبعا من الكل فمن هذه تظهر عدم كفاية المبادي المتضادة فقط بل يجب انضمام امر ثالث هو الهيولى
والموضوع لو نشأ ان نحفظ ان المبادي تكون اضدادا كما قلنا سابقا وان الاضداد فقط لا تكفي كما نرى
المص يستنتج في المتن الاتي هكذا واعترض على ما قيل في الدليل الاول من ان الاضداد لا تكون جوهر الشيء من
الموجودات بان الصورة ضد وهي جوهر الشيء وعلى ما قيل فيه من ان المبادي جوهر الشيء بان العدم مبدأ
مع انه ليس بجوهر لشيء واقول في الجواب عن الاول بان المراد من ان الاضداد لا يكون جوهر الشيء من الموجودات
ان الاضداد لا تكون اجزاء مركبة لشيء لانه لا يمكن ان تجتمع معا كما ان الصورة والعدم يكونان مركبين
لشيء لا يمكن ان يجتمعا معا وعن الثاني بان البحث ههنا لمبادي الشيء لا لمبادي التكون ومنه يثبت المص
لزوم وجود الهيولى كما سيجيء في المتن واوردوا اولا على ما قيل في الدليل الثاني من ان المبدأ لا يتقدم عليه شيء الاتى ص
ان صورة الفرس مثلا يتقدم عليها الهيولى التي هي غير متكونة ولا فاسدة على ما قال المص في المتن الثاني والثمانين
فان الصورة تخرج من قوة الهيولى وثانيا على ما قيل فيه من ان المبادي لا تكون في الموضوع انه كذب لان
الصورة والعدم مبدأن مع انهما يكونان في الهيولى التي هي موضوع على ما قال في المتن الثاني والثمانين
وثالثا على ما قيل فيه من ان المبادي انه ليس للمبدأ مبدأ انه كذب لو اخذ كليا لان لجميع ما سوى الله تعالى مبدأ
بالضرورة هو الله تعالى فان جميع ما سواه متوقف عليه ومرتبط به ولهذا قال المص في المتن الثامن والثلثين
من ثاني عشر مما بعد الطبيعة ان الله تعالى مبدأ لكل ناظ وتعلق به الفلك والطبيعة ورابعا ان ما قيل فيه ان الموضوع
اقدم من المحمول كذب لان المحمول اعلى واعم من الموضوع ولهذا يحمل بالاستقامة عليه وما هو اعم واعلى اقدم
كما قال المص في فصل التقدم مما بعد المقولات اقول في الجواب عن الاول ان الهيولى ليست بمقدمة من الصورة
لان الهيولى لا يمكن ان تلاحظ لازمة من حيث انها هيولى لشيء من الاشياء اي شيء كان وخاصة من حيث
انها هيولى هذا الشيء او ذاك والهيولى العامة ليست اقدم من الصورة بوجه من الوجوه لانها لا توجد
بدون صورة ما اصلا وكذا الخاصة لان هذه الهيولى تقال بالاضافة الى هذه الصورة على ما قال المص
في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية بل كما ان الهيولى التي هي فرس الصورة ترى ان تكون اقدم
من الصورة تقدما طبعيا في جنس العلة المادية كذلك الصورة ترى ان تتقدم في جنسه من الهيولى لان العلل
يكون كل منها علة للاخر بالتعاكس كما بينه المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الثمانية ثم اقول انا اذا
قلنا ان المبدأ لا يتقدم منه شيء اخر انما نريد انه لا يتقدم شيء اخر من جنسه هذا المبدأ ولا نمنع ان يتقدم
عليه امر اخر من جنس اخر فعلى هذا لا مانع من ان تتقدم الهيولى من الصورة الجزئية الخارجية منها وعن الثاني
ان الصورة والعدم ليسا في الموضوع فان هذا خاصة العرض كما بين في فصل مقولة الجوهر ولهذا لا يقال
الجواهر الثانية موجودة في الاول كما في الموضوع وان كانت موجودة فيها فالصورة موجودة في الهيولى كما
ان الفعل المخصوص في القوة المخصوصة لان فعل كل شيء يكون فيما هو بالقوة فيه وتتكون في الهيولى المادة
المخصوصة القابلة لهما على ما قال المصنف في المتن السادس والعشرين من ثاني النفس والعدم بحسب

هو الهيولى

هو الهيولى على ما قال في المتن الستين من هذا الكتاب والعدم صورة لا موجود كما بينه المص في المتن تاسع
والسبعين فليس هو في الموضوع ايضا وعن الثالث انه خارج عن الصدد فان الكلام ههنا للمبادي الداخلة في
الجسم المركب والله تعالى ليس بداخل في شيء اصلا فليس مبدأ بالمعنى المبحوث عنه ههنا وعن الرابع ان الموضوع نوعان
احدهما موضوع اللاحق والاخر موضوع المقولة والاول اقدم من المحمول اللاحق به والثاني مؤخر من محموله الذي
لا يلزم من وجوده وجود الموضوع وكلام المص ههنا لموضوع اللاحق ومبنى السؤال على الثاني واعترض على ما قيل
في الدليل الثالث من ان الجوهر لا يكون من غير الجوهر اي مبادي الجوهر يجب ان تكون جواهر اولا ان المبدأ يجب ان يكون
مغايرا لذي المبدأ فلو كانت مبادي الجوهر جواهر لم تكن مخالفة له وثانيا انه لو كانت مبادي الجوهر جواهر لم يكن الجوهر
محدثا بل كان قبل ان يتكون وهو خلاف الواقع وثالثا انه قد تقرر فيما تقدم ان كل متكون بسيطا كان او مركبا
يتكون من ضده وضد الجوهر لا جوهر فبالضرورة يتكون الجوهر من غير الجوهر واقول في الجواب عن الاول ان المبادي
الداخلة المركبة لذي المبدأ يجب ان تكون بوجه ما مغايرا له لكنها يجب ان تكون متجانسة مع ذي المبدأ والا
لامكن ان يتركب الجوهر من الاعراض والكيف من الكم وهو من الاضافة وهي من مقولة اخرى وكل شيء من
اي شيء وهو مستحيل فالمبادي المركبة لشيء يجب ان تكون متجانسة معه لكن البسائط الغير التامة اذا انضم
بعضها مع بعض تفعل جسما مركبا كما ان الهيولى والصورة بسيطتان غير تامتين تفعلان من جوهرا تاما
اي الجسم ولهذا قال سمبليقيوس ان الهيولى والصورة ليستا جوهرين مثل ما فعلاه لكنهما جوهر ما يتم منهما الجوهر
ومن هذا يظهر الجواب عن الاعتراض الثاني وعن الثالث بان تكون شيء من شيء يكون على وجهين الاول كما
حدث منه ومن يتكون الشيء من ضده والثاني كما من الجزء المركب المحصل وعلى هذا الوجه لا يكون من ضده
لانه لا يمكن ان يتركب التكاثف من التخلخل والحرارة من البرودة او بالعكس وبهذا الوجه قال المص في هذا المقام
الجوهر لا يتكون من غير الجوهر وهذا جواب مشترك لكن تذكر ما قلنا سابقا من ان التكون من اخر مغاير للكون
منه فان التكون يكون من الحد منه والكون يكون من الجزء المركب والمص لا يبطل ههنا تكون الجوهر من غير الجوهر
ولهذا قال فكيف يكون الجوهر من غير الجوهر ولم يقل فكيف يتكون ويعترض على ما قيل في الدليل الرابع وهذا اي كون
غير الجوهر اقدم من الجوهر مستحيل انه ليس بمستحيل بل هو واجب اما اولا فلان العدم ليس بجوهر وهو اقدم من
الجوهر لانه مبدأ الاجسام الطبيعية الجوهرية والمبدأ اقدم واما ثانيا فلان الجواهر تتكون تكونا جديدا لانها
كانت لم تكن قبل لكن تتكون من الاستعدادات المتقدمة كما تتكون النار من الحطب بسبب الحرارة واليبوسة
المتقدمتين فما ليس بجوهر اقدم من الجوهر واقول في الجواب عن الاول ان العدم ان اخذ للمادة فهو جوهر لانه
واحد بالعدد مع الهيولى واثنان صورة ومعنى كما قال المص في المتن الستين ولما كان لا موجودا صورة ومعنى
لا يمكن ان يكون اقدم من الجوهر وعن الثاني ان الاستعدادات الات لصدور ومعدات للجواهر الصادرة
في قوة الجوهر التي هي اقدم قطعا المتن الثالث والخمسون قال المص ومن ثمة لو ظن احد ان الدليل الاول
وهذا صادق فانه يجب ان يضع امرا ثالثا لو وجب ان يحفظ كلا منهما كما اثبت الذين قالوا ان المجموع طبيعة واحدة
كالماء او النار او المتوسط بينهما اقول استنتج المصنف مما ذكر الى هنا وجوب ثبوت مبدأ ثالث اي الهيولى فقال
لو اردنا ان نحفظ الدليل الاول الذي اثبت به في الفصل السابق كون المبادي اضدادا وان نحفظ ايضا هذا
الدليل الذي اثبت به ان المبادي المركبة ليست باضداد نضطر ان نضع تحت المبادي المتضادة مبدأ ثالثا
هو كالموضوع للمبادي المتضادة بحيث اذا قبل احد الضدين يرتفع الاخر واذا قبل الاخر يرتفع هذا ويثبت ايضا
وجوب ثبوت المبدأ الثالث الذي هو الموضوع المسمى بالهيولى بما ذهب اليه قدماء الحكماء حيث قال كما اثبت
الذين قالوا ان المجموع طبيعة واحدة كالماء والنار والمتوسط يعني هكذا فعل قدماء الحكماء الذين اثبتوا
طبيعة واحدة اي مادة لان تكون مبدأ الاجسام الطبيعية قائلين ان المجموع طبيعة واحدة لان الذين وصفوا التكاثف

والتحلل مبادى التكون الاجسام الطبيعية وضعوا ايضا امرا ثالثا كما وضع ثالس الماء وذيونيس الهواء و
هرقلس النار وانا قسمانذروس امرا متوسطا بين النار والهواء وهذا الامر الثالث هو المجموع يعنى انه مبدء
جميع الاجسام الطبيعية او هو هذه الاجسام الطبيعية وهو طبيعة الكل وقولهم ان المجموع طبيعة واحدة مبنى
على عدم فرقهم بين كون شئ من هذا الشئ وكونه هذا الشئ ولهذا كان يقول الذين عينوا الماء لان يكون مبدا
ان مجموع الاجسام ماء والذين عينوا النار ان المجموع نار وانما كانوا يقولون كذلك لان الهيولى فقط كانت على
رايهم طبيعة كما نقل عنهم المص فى المتن السابع وما بعده من ثانى الطبيعيات فالذين عينوا الماء مثلا لان يكون
هيولى الاجسام الطبيعية كانوا يقولون ان طبيعة الاجسام الطبيعية هو الماء فعلى هذا كانوا يقولون ان هذه
الطبيعة الواحدة هو المجموع اى مجموع الاجسام الطبيعية المتن الرابع والخمسون قال المص لكن المتوسط بين
اولى لان النار والتراب والهواء والماء محاط ولهذا لا يجعل الجاعلون الموضوع امرا اخر منها بالامناسبة ثم
الهواء لان فضوله الحسية تكون اقل من الاخر ثم الماء اقول لما اثبت الى ههنا وجوب ثبوت المبدا الثالث اقتضى
طريق التعليم ان يبين امرين لحرين الاول بالنظر الى طبيعة الموضوع المعين اى ان يبين انه على اى طبيعة وحال
يكون والثانى عدد المبادى يعنى ان يبين ان المبادى منحصرة فى ثلثة لا تتجاوز عنها بين الاول فى هذا المتن
وما يليه والثانى فيما بعدهما وليصل الى بيان الاول نقل ارآء القدماء فى طبيعة المبدا الثالث وحاله وبين
اولوية بعضها من بعض ليتبع الذين اقتربوا الى الحق ويجتنب عن الذين تبعدوا عنه فبين فى هذا المتن نسبا
ثلثا بين اولا النسبة بين راى القائلين بان المبدا الثالث الموضوع منهم مقام الهيولى هو المتوسط
بين النار والهواء وراى القائلين بانه واحد من العناصر اى النار والهواء والماء ورجح راى القائلين
بالعناصر غير المتوسط على الاراء الاخر وان كان كلها خطاء لان المتوسط بينهما يكون ازيد بلا فرق لقبول
الاضداد من كل واحد من العناصر وكل ما يكون ازيد بلا فرق لقبول الاضداد من غيره اولى لان يعين
مبدا من غيره فالمتوسط اولى لان يعين مبدا من غيره اى من كل واحد من العناصر والمص انما ذكر اثبات
صغرى هذا الدليل حيث قال لان النار والتراب والهواء والماء محاطة لكن المتوسط المذكور انما لا يكون
محاطا بالاضداد اصلا او باقل مما يحاط به العناصر فراى الذين عينوا المتوسط لان يكون مبدا ماديا
وموضوعا اولى من راى الذين عينوا واحدا من العناصر وبين ثانيا بين اقوال الذين قالوا ان المبدا
المادى هو واحد من العناصر حيث قال ثم الهواء يعنى لو نسبنا اقوال القائلين بان المبدا واحد منها فراى
القائلين بانه الهواء اولى من راى القائلين بانه الماء او النار لان الهواء ازيد بلا فرق منهما والى هذا اشار
المصنف بقوله لان فضوله الحسية يكون اقل من الاخر ثم بين النسبة بين قولى القائلين بانه الماء او النار فقال
ثم الماء يعنى لو نسبنا احد هذين الرايين الى الاخر يكون راى القائلين بانه الماء ارجح من راى القائلين
بانه النار لكونه ازيد بلا فرق منها وهى بعيدة عن طبيعة المبدا المادى والموضوع الاول جدا فعلى هذه النسبة
يكون راى انا قسمانذروس القائل بانه المتوسط بين النار والهواء اولى من ارآء سائر القدماء القائلين
بانه واحد من العناصر ثم راى انا قسمنس وذيونيس القائلين بانه الهواء ثم راى ثالس القائل بانه الماء
وادنى الكل هو راى باروش وهراقليوس القائلين بانه النار لانها متصفة بفصول محددة ازيد من
المتوسط والهواء والماء فصارت ابعد من طبيعة الموضوع التى يجب ان تكون بلا فرق من كل وجه لقبول
الاضداد حتى يمكن ان يقبل جميع تعينات الاشياء المتكونة اعلم ان غرض المص من بيان النسبة بين ارآء
القدماء فى تعيين الموضوع هو ان يعلمنا ان الموضوع المشترك بين جميع الاجسام يجب ان يكون بحسب طبيعته
مطلقا مجردا من موضوع جميع الاضداد وفصول المتقومة وما يكون اعرى يكون اولى لان يعين موضوعا
لانه حينئذ يكون ازيد بلا فرق ويكون اقبل للاضداد على قاعدة المص المذكورة فى المتن الرابع من ثالث النفس

من ثالث النفس ومن هذا يعلم ان راى اكثر المشائين الذين ذهبوا الى ان الهيولى الاولى قوة صرفة حسن
جدا من راى البعض الاخر منهم الذين ذهبوا الى انها متصفة بالصورة الجسمية او بالوجود بالفعل او بكم
غير معين لانها على الراى الاول تكون ازيد بلا فرق واقبل للقبول واعترض بان المص لم يذكر التراب
بين المبادى كما ذكر الماء والهواء والنار مع ان طبيعة الهيولى وحالها توجد فيه ازيد مما توجد فى غيره
لان من خواص الهيولى ان توضع تحت اشياء اخر وتحاط وتبقى فى التبدلات وكذلك التراب بين المبادى
موضوع تحت الاخر ومحاط بها وباق فى التبدلات الكثيرة لصلابته وايضا ان التراب مما الذى ينفعل
ويصدر منه البذور والنباتات والحيوانات والهيولى هى التى تنفعل ويصدر منها الاجسام ولهذا
قال المص فى الفصل الثانى من ثانى تكون الحيوانات بعد ما قال ان المذكر يحفظ اصل الحركة التكون والمؤنث
يحفظ المادة لان الذكر هو الحيوان الذى يلد فى الغير والمؤنث هو الذى يلد فى نفسه ولهذا عينوا الارض
فى مجموع العالم كالام وسموا الفلك والشمس وامثالهما باسم الاب وبانه لم لم يذكر انبذ وقلس الذى
عين مبادى اربعة والذين عينوا مبادى غير متناهية مثل انا قسا غوراس وذيمقراطيس مع ان
المناسب هو ذكرهم ايضا ويجاب عن الاول بانه لم يعين التراب احد من قدماء الفلاسفة مبدا كما
قال المص فى الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة بل انما عينه مبدا بعض قدماء الفلسفيين مثل هسيودس
كما قال فى الفصل الرابع من الكتاب المذكور وسبب خروج التراب فقط من طبيعة المبدا ثلثة الاول
هو ان التراب محاط بالاطراف والكيفيات المحسوسة وهو مخالف لطبع الهيولى كما مر والثانى هو ان كيفية
الكل غير قابل للشئ الا بصعوبة وهو ايضا مخالف لطبعها والثالث هو ان الهيولى تعين من الصورة
والتراب غير قابل للتعين الخارجى الا بصعوبة ليبوسته كما قال المص فى المتن التاسع من ثانى الكون و
الفساد واما ما قيل فى الاعتراض من ان التراب موضوع تحت العناصر الاخر فلا يجدى شيئا لان
الهيولى انما يجب ان توضع تحت الصورة الجوهرية لا تحت الاجسام وكذلك انما يجب ان تحاط وتعين بها
لا بالاجسام الاخر والتراب يتبدل تبدلا جوهريا كما بينه المص فى الكتاب الثانى من الكون والفساد فلا
يبقى واما ما نقل من ثانى تكون الحيوانات فلا يفيد شيئا فان الكلام فيه الهيولى الثانية لا الاولى والكلام
ههنا انما هو للاولى وتسمية الارض اما والافلاك ابا انما هو بالمجاز وعن الثانى بان عدم ذكرهما
انبذ وقلس القائل بان المبادى المادية هى العناصر الاربعة وانا قسا غوراس وذيمقراطيس القائلين
بانها امور غير متناهية هو المناسب للمقام فان المقصود ههنا ذكر الذين عينوا طبيعة واحدة فقط
لان تكون مبدا الاجسام الطبيعية لانه المناسب لما سيصنعه بعد واعترض ايضا بان ترجيح المص
راى القائلين بان المبدا هو المتوسط مخالف لترجيحه راى القائلين بان المبدا هو النار على ما يستفاد
من الفصل السابع من اول ما بعد الطبيعة واجيب بان المص تكلم ههنا المبدا المنفعل فقط الذى يجب ان
يوصف بالاضداد ويتصور بالصور فعلى هذا تعيين النار المتصفة بالفصول المقابلة للموصوف والتصور
المذكورين ليس بمناسب جدا ويتكلم فى الفصل السابع المذكور للمبدا الفاعل والنار انسب لان تكون
فاعلا بالسبب المذكور فى الفصل المذكور وايضا ان المص يذكر ههنا المبدا المادى والنار بين العناصر
يمكن ان يكون لها حال الصورة وسائر العناصر لا يكون توضع تحتها كالهيولى ويكون غذاء وسببا ذا
لها كما افادنا المص فى ثانى النفس ولهذا قال بعض القدماء على ما صرح المص فى المتن التاسع والعشرين ان النار
التى هى صورة بلا ريب نارا وان سئلت اى شئ اراد المص بالفصول المحسوسة قلت يريد الكيفيات الملموسة
التى تتصف بها العناصر وترى النار ازيد باتصافها من الاخر لانها حارة دائما لا تكون باردة اصلا ولا
تنفك عن كيفية الملموسة التى هى الحرارة بخلاف سائر العناصر فانها قد تنفك عن كيفياتها الملموسة لان الماء

والتراب فقد يسخنان مع ان البرودة من كيفياتهما الملموسة وكذا الهواء ينفك عن كيفيته الملموسة لسهولة
ولا تكون محسوسة مثل كيفيات سائر العناصر على ما يشهد به الحس **المتن الخامس والخمسون قال المص** لكن
الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد كالتكاثف والتخلخل والكثير والقليل وهذه بالكلية تكون افراطا وتفريطا
كما قلنا اولا ويرى ان يكون هذا اى كون الواحد والافراط والتفريط مبادى الموجودات رأيا قديما لكن
لا بطريق واحد بل القدماء عينوا الاثنين فاعلا والواحد منفعلا وبعض المتأخرين فالواحد والاثنين منفعلا
يبين ههنا ايضا الامر الاول اى على اى حال يكون الموضوع من اتفاق القدماء ويشير ايضا الى بيان الامر
الثاني اى عدد المبادى فقال لكن الجميع يشكل هذا الواحد بالاضداد كالتكاثف والتخلخل والكثير والقليل
ويستفاد من تشكيل القدماء للموضوع الواحد المادى مسئلتان بان يستدل بانه لما كان جميع القدماء يشكل
الموضوع الواحد المشترك بالاضداد فهو في نفسه خال وعار عن جميع الاضداد اذ لو كان واحد منها ثابتا له
باقتضاء ذاته لما امكن ان يثبت له آخر منها لكن المقدم ثابت فكذا التالي وبانه لما كان جميع القدماء يشكل
الموضوع الواحد بالاضداد كان مبادى الاجسام الطبيعية عندهم ثلثة الموضوع والضدان ثم ذكره
جنسي الضدين على رأيهم حيث قال كالتكاثف والتخلخل والكثير والقليل فان الاولين ضدان عينهما
القدماء لان يكونا مبادى الاجسام الطبيعية كما مر في المتن الثاني والاربعين والاخيرين ضدان ايضا
عينهما بعض آخر منهم مبادى لها ايضا يعني ان بعض القدماء كان يشكل الواحد المذكور بضدين احدهما
الكثير اى الصورة والآخر القليل اى العدم وتكلم لهذا ايضا في المتن السابع والاربعين ثم قال وهذه
بالكلية تكون افراطا وتفريطا كما قلنا اولا اى بعضها كالتخلخل والكثير يكون افراطا وبعضها كالتكاثف
والقليل يكون تفريطا كما قلنا اولا اى في المتن الثاني والثلثين فانه قال فيه جميع الاضداد التي عينها
القدماء داخلة بالكلية تحت الافراط والتفريط وانما قال لكن الجميع يشكل اشارة الى ان طبيعة الاجسام
وجوهرها عند القدماء انما هي الهيولى وما عداها ليس الا اعراضا كما قال المص في المتن التاسع من ثاني الثمانية
ولهذا لا يكون التكون عندهم الا عرضيا على ما قال في المتن الثامن من اول الكون والفساد فعلى هذا لا يكون
الهيولى الا متشكلة باشكال عرضية لا بصور جوهرية ثم قال ويرى ان يكون هذا اى كون الواحد والافراط
والتفريط مبادى الموجودات رأيا قديما يريد انه لما كان هذا رأيا قديما سالما مبرءا من الرد الى هذا الان
كان كون عدد المبادى ثلثة صدقا مقبولا اذ لو كان كذبا لما قبله العقلاء طول الزمان لان ما هو كذب
يضمحل بمرور الايام وما هو صدق يزداد بطول الزمان فانظر الى انصاف المص وتبعيته للقدماء فيما
تكلموا بالحق فانه اثبت تضاد المبادى في المتن الحادي والاربعين باتفاقهم عليه واثبت في المتن الثالث
والخمسين والرابع والخمسين وحدة الموضوع بشهادتهم واثبت ههنا بهما كليهما وكون المبادى ثلثة
ثم قال لكن لا بطريق واحد الى آخره يرفع ههنا ما يتوهم من الكلام السابق ان اتفاقهم فيه من كل وجه
ويبين ما اختلفوا فيه بعد اتفاقهم المذكور يعني ان كون هذا رأيا قديما ليس بوجه واحد بل القدماء
كثالس وذيوجنيس وامثالهما ممن قال بان المبادى ثلثة الموضوع والتكاثف والتخلخل عينوا الاثنين
اى الضدين فاعلا ومصورا والثالث اى الموضوع والهيولى منفعلا والمتأخرون منهم كافلاطون
عينوا واحدا منها فاعلا والاثنين منفعلا ولهذا سمى الهيولى في نماء وكبيرة وصغيرة وكذا نقل عنه
المص في المتن الثمانين من هذا الكتاب ولما كان الانفعال مختصا بالهيولى قال ان المنفعل اثنان وسمى الصورة
واحدة لان كمالها هو الفعل والتصوير والتغيير ولما كان واحدا قال ان الفاعل واحد والمراد من الفاعل
ههنا اعم منه ومن المصور والمعين **المتن السادس والخمسون قال المص** فالقول بان العناصر ثلثة لاجل
هذه وامثالها يرى للناظرين ان يكون له سبب كما قلنا سابقا واما القول بانها اكثر من الثلث فليس كذلك

لان الواحد كاف للانفعال ولو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى منفردة
من كل منهما بينهما وان امكن ان يتكون من كل منهما الجميع كان التضاد الآخر عبثا وايضا يستحيل ان يكون التضادات
الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد من الموجودات وفي كل جنس واحد يكون دائما تضاد واحد لان جميع التضادات
يجب ان يرجع الى الواحد فالمبادى يتميز بعضها من بعض بالتقدم والتأخر لا بالجنس **اقول** يريد ههنا كون عدد المبادى
ثلثة بايراد دعويين ويثبت المقصود بدليل ابدعه من نفسه الدعوى الاولى هي ان المبادى ثلثة واليها اشار بقوله
فالقول بان المبادى ثلثة لاجل هذه وامثالها يرى للناظرين ان يكون له سبب قوله لاجل هذه اى لاجل الادلة
المذكورة الى ههنا وقوله وامثالها اى لاجل ادلة مماثلة لهذه الادلة المذكورة في اثبات انها ثلثة وسنذكر
بعضها ان شاء الله تعالى والدعوى الثانية هي ان المبادى ليست اكثر من ثلثة واثبتها بانه لو كانت اكثر من ثلثة
لوجب ان يكثر اما الموضوع او التضاد لكنه لا يمكن ان يكثر شيء منهما واثبت هذا بالنسبة الى الموضوع بقوله
لان الواحد كاف للانفعال يعني لو كان الموضوع الواحد كافيا للانفعال لا يوجد الكثير لانه يكون زائدا عبثا
معطلا لكنه كاف له لان حال الموضوع هو الانفعال والاتصاف بالضدين تعاقبا والواحد يكفي له فلا يمكن
ان يكون المبادى اكثر من ثلثة من جهة الموضوع وبالنسبة الى التضاد بادلة ثلثة اثبته اولا بقوله ولو كان
التضاد اثنين والاضداد اربعة الى آخره يعني لو كان التضاد اثنين والاضداد الاول المبادى اربعة لوجب ان
يعين طبيعتان متوسطتان بين ذينك التضادين اى لوجب ان يعين موضوعان او فلما دتان بينهما
لان كل تضاد يطلب موضوعه لكنه قد بين ان الواحد كاف فلا يمكن ان يكون التضاد اثنين وثانيا بقوله
وان امكن ان يتكون من كل منهما الجميع يعني لو كان التضاد اثنين فاما ان يمكن ان يتكون من كل منهما منفردا
مع الموضوع الواحد المادى جميع الاجسام الطبيعية اولا يمكن فان امكن يكون التضاد الآخر زائدا معطلا
وهو باطل وان لم يمكن ان يتكون جميعها منه بل بعضها من واحد منهما وبعضها من الآخر لم يكن شيء منهما
مبدأ اولا لجميعها لان المبدأ الاول يجب ان يكون بحيث يتكون منه الجميع وثالثا بقوله وايضا يستحيل ان يكون
التضادات الاول كثيرة لان الجوهر جنس واحد من الموجودات فذكر المص هذا الدليل في المتن الخمسين ايضا
لكن ذكره المص هناك لاثبات عدم كون المبادى غير متناهية وههنا لاثبات ان الاضداد الاول
اثنان فقط لا اكثر لان الجوهر جنس واحد وفي كل جنس واحد تضاد اول واحد فقط ففي الجوهر تضاد
اول واحد فقط فلما كان مطلوبنا في هذا المقام التضاد الواقع في مقولة الجوهر يجب ان نقرانه واحد
فقط لا اكثر ولما كان لاحد ان يقول كيف يصح ان يقال ان في كل جنس واحد يكون دائما تضاد واحد
مع ان في جنس الجوهر مثلا يكون تضادات كثيرة فان الجسمي واللاجسمي ضدان والنفسي واللانفسي
ضدان آخران والحساس واللاحساس ضدان آخران ايضا والناطق واللاناطق ضدان آخران ايضا
مع انها كلها من جنس واحد اى الجوهر دفعه بقوله لان جميع التضادات يجب ان يرجع الى الواحد يعني ان
المراد من التضاد الذي يكون دائما واحدا في كل جنس ومقولة هو التضاد الاول والتضادات السافلة
والمتوسطة ترجع الى تضاد واحد وهو اقدم منها كرجوع تضادات الجسمي واللاجسمي والنفسي واللانفسي
والحساس واللاحساس والناطق واللاناطق الى تضاد واحد اى الى تضاد اول واقع في مقولة الجوهر واذا كان
الامر كذلك فالمبادى اى الفصول كالجسمي والنفسي والحساس والناطق تتميز بالتقدم والتأخر لا بالجنس
فان الجسمي اقدم طبعا من النفسي والحساس والناطق وهي متأخرة عنه طبعا والنفسي مقدم من الحساس
والناطق طبعا وهما متأخران عنه بالطبع والحساس متقدم من الناطق وهو متأخر عنه كذلك ولا شيء منها
يتميز عن آخر بالجنس لان كلا منها من مقولة الجوهر فان قلت لم وصف المص الطبيعة الواقعة في قوله ولو كان
التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان توجد طبيعة اخرى منفردة من كل منهما متوسطة بالتوسط قلت

اولا ان عبارة المتوسط ليست مطابقة لعبارة الشيخ اليونانية بل المطابقة لما هي عبارة بينهما فان العبارة
اليونانية هي متنافس بينهما اي بين طرفي كل تضاد بحيث يكون الطبيعة الواحدة منفردة بين طرفي تضاد
واحد والطبيعة الاخرى منفردة بين طرفي تضاد اخر لا عبارة مساوي المتوسط كما في تراجم اللاتين فعلى هذا
ليست الطبيعة متصفة به في قول المص حتى نحتاج الى بيان نسبته ولئن وضعناها به تابعين لجميع
الشراح الواصفين اياها به فنقول في الجواب ثانيا ان المتوسط يطلق على انحاء كثيرة كما اشرنا اليه في محل اخر
ولنذكر ههنا بعضا منها فنقول بعض المتوسطات هو الذي يكون ذا حصة بالفعل حقيقة من كل طرفين
كالحلو الحامض المتوسط بين الحلو والحامض والماء الفاتر للحرارة والبرودة المتوسط بين الحرارة
والبرودة فان كلا منهما ذو حصة من الطرفين بالفعل حقيقة واسمي مثل هذا المتوسط متوسطا
اثباتيا وبعضها هو الذي لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد من الطرفين كما ان الحجر متوسط
بين البصير والاعمى فانه لا يمكن ان يكون ذا حصة من واحد منهما واسمي هذا المتوسط متوسطا
سلبيا وبعضها هو الذي يكون بين الملكة والعدم وهو على ضربين احدهما متباعد من العدم ويكون ذا حصة
ضعيفة من الملكة كالارمض الذي يرى الاشياء كالاشباح فانه متوسط بين البصير والاعمى وكحصة
الفجر فانها واسطة بين النور والظلمة واسميه متوسطا بحسب القلة والكثرة والاخر هو الذي لا يكون
ذا حصة من واحد من الطرفين بالفعل لكنه يمكن ان يكون كذلك كالطفل فانه متوسط بين العادل والظالم
فانه ليس بذي حصة من الطرف واحد من الطرفين بالفعل حال كونه طفلا لكنه يمكن ان يكون ذا حصة
من واحد منهما اذا كان شابا او شيخا واسمي هذا متوسطا عدميا والهيولى الاولى تقال متوسطة بهذين
هذين الوجهين الاخيرين اما كونها متوسطة بالمعنى الثاني فلانها بالنظر الى ذاتها عارية من كل صورة
ومن عدمها لو اخذ العدم صورة لكنها يمكن ان تقبل كلا منهما بالتعاقب واما كونها متوسطة بالوجه الاول
فلان الهيولى ايضا متوسطة بالتباعد عن العدم والتقارب الى الملكة ومن هذا يعلم ان الصورة اول
للفعل وجودا حقيقة كما قال المص في المتن التاسع والستين من هذا الكتاب وفي المتن السابع من ثاني النفس
من ان الواحد والموجود يقال على وجوه كثيرة وما يقال عليه حقيقة هو الفعل فالهيولى لما كانت محض قوة
وليس في ذاتها فعل تكون واسطة بين العدم الذي ليس له وجود وبين الصورة التي لها وجود حقيقة
واعترض على قوله لو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد طبيعة اخرى منفردة من كل
منهما بينهما اي لوجب ان يوجد موضوعان بان هذه الملازمة كاذبة اما اولا فلانه يمكن ان يوجد
موضوع واحد يتحقق فيه تضادات كثيرة بين الصور والاعدام كما يتحقق في تفاح واحد تضاد صورة
صورة الحمرة وعدم صورة البياض للبياض وتضاد صورة الحلاوة وعدم المرارة للمرارة وتضاد صورة
الرائحة الطيبة وعدم صورة الرائحة الكريهة للرائحة والكريهة واما ثانيا فلان المص عين في الفصل الثاني
من ثاني الكون والفساد اضدادا اربعة اول الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التي يوجد بينها
تضادان وهما لا يطلبان مادتين يكون احديهما موضوعا لطرفي تضاد واحد والاخرى لطرفي تضاد
اخرى بل يوجد كلاهما اي التضادان في مادة واحدة واما ثالثا فلان المقولات عشر وفي كل منها يكون
تضاد اول كما قال المص في هذا المتن فيكون التضادات الاول عشرة ايضا مع انه ليس لها هيولات
عشر لكنه لو كانت الملازمة المذكورة صادقة يلزم ذلك اي وجود هيولات عشر واجاب بعضهم بان
الملازمة المذكورة صادقة لان للاضداد المتخالفة يكون وسائط متخالفة والهيولى واسطة بين الاضداد
فلو كان التضاد اثنين والاضداد اربعة لوجب ان يوجد هيولى اخرى مخالفة للاولى ولكن لما كان الهيولى
الهيولى الاولى موضوعا واحدا مشتركا والموضوع الواحد من حيث انه واحد لا يكون موضوعا الا لامر واحد

بصورة

فالهيولى الاولى لا يكون موضوعا الا لامر واحد اي لتضاد واحد وبعضهم بانها صادقة لان الهيولى تقبل
الصورة مثل كمالها الطبيعي وكالقابل للكمال المكملة الطبيعي والقابل الواحد للكمال يكون كماله الطبيعي واحدا و
مكمله الطبيعي واحدا فالهيولى تقبل صورة واحدة فقط وللصورة الواحدة يكون ضدا واحدا فالهيولى
الواحدة يكون بين صورة واحدة وعدمها فقط فلو كان تضادات كثيرة لوجب ان يكون ايضا هيولات كثيرة
وانا اقول ان الملازمة المذكورة صادقة لان التضاد الاول الذي عينه المص هو للصورة الجوهرية وعدمها
الذين يطلبان موضوعا متوسطا بينهما اي موجودا غير معين وقوة فقط فلو وجد ايضا تضادا اول اخر فهو
اما تضاد الصورة والجوهرية والعدم او تضاد اخر فلو كان الاول فلا يكون مغايرا للتضاد الاول وهو ظ
وان كان الثاني اي تضادا غير تضاد الصورة الجوهرية والعدم وجوديا كان او عدميا فبالضرورة
يطلب هيولى مغايرة للهيولى الاولى مناسبة له ومنه يحصل انه لو وجد تضادان او اكثر لوجب ان يوجد
موضوعان او اكثر ثم اقول في دفع السؤال الاول اولا ان بين الهيولى والصورة الجوهرية ارتباطا طبيعيا
تعالان بالاضافة كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات ويكون الهيولى
نسبة الى العدم من حيث انه ضد الصورة وليس في التفاح المذكور في الاعتراض ولا هذا الارتباط
بالنسبة الى الحمرة والبياض والحلاوة والمرارة وهذا معلوم من ان الهيولى لا يمكن ان توجد بدون الصورة
وعدمها واما التفاح فيوجد بلا حمرة وبلا حلاوة وبلا طيب رائحة ولهذا يمكن ان يوجد في تفاح واحد
تضادان او اكثر ولا يمكن في الهيولى الاولى وثانيا ان تضاد الحمرة وعدمها والحلاوة وعدمها وطيب الرائحة
وعدمه كلها مادة واحد وصورة يعني تضاد الجوهر الصورة وعدمها فيكون في التفاح تضادا اولا
واحدا بالصورة فقط وفي دفع الثاني ان الاضداد الاربعة اي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة
ليست باضداد اول على الاطلاق لكنها تقال اضدادا اول بالنسبة الى الكيفيات الملموسة لا على الاطلاق
لان تضادها يرجع الى تضاد اخر اقدم يعني الى الملكة والعدم لان الحرارة صورة والبرودة عدم كما بين
في محل اخر وكذا الرطوبة صورة واليبوسة عدم وليس في حد كلها الاضداد انها الصورة والعدم وبهذا
الجواب يمكن ان يدفع الثالث ايضا فان جميع تضادات جميع المقولات العشر يكون واحدا بالصورة والعدم
واورد على قول المص الواحد كاف للانفعال انه كذب اما اولا فلان المص حكم في المتن الثالث والاربعين
كل شيء لا يفعل في كل شيء ولا كل شيء ينفعل من كل شيء بل الضد فقط يفعل في ضده وينفعل من ضده المعين
وهذا القول يكون كاذبا لو كفى الواحد للانفعال لان هذا الواحد يمكن ان ينفعل من كل شيء ويمكن ان
يفعل فيه كل شيء واما ثانيا فلان الفاعل والمنفعل مضافان واذا كثر احد المضافين يكثر الاخر ايضا
وظاهر ان الفواعل كثيرة ومختلفة فتكون المنفعلات كثيرة ومختلفة ايضا فلا يكفي الواحد وأجيب اولا
ان المنفعل على ضربين قريب وبعيد والقريب اقسام كثيرة مثل الماء والشجر والحجر وهو يستدعي فواعل كثيرة
ولهذا المنفعل تكلم المص في بعض المواضع المذكورة واما المنفعل البعيد الذي هو الهيولى الاولى فيمكن ان يكون
واحدا والفواعل كثيرة لانه لا يقبل فعل الفاعل بلا واسطة بل من حيث انه متصف بصورة كذا وكذا اي
من حيث انه هذا الجزئي او ذاك وثانيا ان فيما نتكلم فيه يكون فاعل واحد فقط بالنسبة الى منفعل الواحد
وموضوعه لان الكلام ههنا التكون الجوهري وجميع الاشياء التي تبدل الهيولى الاولى بالجوهرية تعد
كالفاعل الواحد ولهذا يكون الموضوع الواحد كافيا لجميعها كما يكفي موضوع واحد لجميع التشخصات بالتعاقب
واورد ايضا على قوله المبادي يتميز بعضها من بعض بالتقدم والتاخر لا بالجنس ان المبادي تكون من الجنس
الذي يكون فيه التكون منها لكن ذوات المبادي يكون من المقولات المختلفة لان جميع المقولات تكون ذوات
المبادي وايضا ان المبادي هي الهيولى والصورة والعدم لكن العدم ليس مجانسا للهيولى والصورة لانه لا وجود

اي الصورة

ولجيب من الاول بان الكلام هنا للمبادي الجوهرية فقط كما اشير اليه اولا وبالمقايسة اليها تعرف مبادي
سائر المقولات من الثاني بان العدم واحد بالعدد مع الهيولي كما قال المص في المتن الستين وبهذا المعنى يكون
مجامع الصورة ولان الهيولى والصورة من حيث انهما محاطان بالجوهر ترجعان الى مقولة الجوهر هذا
لكن بقي ان السيد هل يقال على هذه الثلثة بالاشتراك المعنوي او بوجه اخر وسيبين هذا في البحث عن العدم
والان ينبغي ان نبحث عن ان المبادي هل تكون ثلثة لا اكثر ولا اقل ولا فاقول هذا بحث واحد في ان المبادي
هل تكون ثلثة فقط لا اكثر ولا اقل اولا وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في ان مبادي الاجسام الطبيعية ليست
بثلثة استدل اولا على انها اقل من الثلثة بوجوه اما اولا فبان الصورة ليست بمبدأ للتكون ولا للشيء المتكون لا
الصورة ليست اقدم من التكون ولا من المتكون وكل مبدأ اقدم من ذي المبدأ في نفس الامر على ما قال المص في الفصل
في الفصل الاول من خامس ما بعد الطبيعة فالصورة ليست بمبدأ لشيء منهما وثبت الصغرى بالنظر الى قسميها الاول
بان الصورة تحصل بسبب التكون لانها ليست فرعه فليست اقدم منه والا لكان المسبب اقدم من السبب
وبالنظر الى قسمها الثاني بان الصورة لا توجد الا بالكل المركب لانها جزؤه والجزء لا توجد الا بكله فيوجد
الكل ولاتم الصورة فليست باقدم منه فليست مبدأ له واما ثانيا فلانه لو كانت الصورة مبدأ التكون لكان
منتهى له بالذات والتالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان المنتهى له بالذات
هو المركب لا الصورة لان المنتهى له بالذات والذي يتكون بالذات ويكون بالذات ويوجد بالذات لان
التكون ينتهي الى الموجود على ما قال في المتن الثامن من خامس ما بعد الطبيعيات وما يكون كذلك هو المركب
لا الصورة لان الذي يكون جزئيا من جنس الجوهر هو يكون ويوجد فقط بالذات واما ثالثا فلان المبدأ
والمنتهى متقابلان لان الصورة المبدأ هو الذي يبدأ منه العمل والمنتهى هو الذي ينتهي اليه العمل فلو كانت
الصورة منتهى التكون لما امكن ان يكون مبدأه واما رابعا فلان العدم ليس بمبدأ للتكون ولا للمتكون
اما الاول فلان العدم لا يتحقق اذا تحقق التكون في الهيولى لانه اذا كان التكون انما يتحقق في هذا الآن الصورة
المتكونة بالضرورة لان ابتداء التكون والتكون بالفعل متحدان في الامور الآنية فكلما تحقق التكون
في الهيولى يتحقق معه الصورة فيها ايضا ففي هذه الحالة لا يتحقق في الهيولى عدمها الا انه لو تحقق فيها مع تحقق الصورة
لتحقق فيها الصورة وعدمها في آن واحد وهو مستحيل قطعا والمبدأ يجب ان يتحقق اذا تحقق التكون فالعدم ليس
بمبدأ للتكون واما الثاني فلان العدم على ما قال المص في المتن الخامس والسبعين والتاسع والسبعين
لا موجود بالذات ولا شيء من اللاموجود بالذات يمكن ان يكون مبدأ للموجود بالذات لوجوب وجود
المناسبة بين المبدأ وذي المبدأ ولهذا قال المص في المتن الثاني والسبعين لا يتكون شيء من اللاموجود فا
فالعدم لا يمكن ان يكون مبدأ التكون واما خامسا فبان الهيولى ليست مبدأ الاشياء الطبيعية لانها ليست
اعرف طبعا ومبدأ الاشياء الطبيعية يجب ان يكون اعرف طبعا كما قال المص في الفصل الاول فالهيولى ليس
بمبدأ الاشياء الطبيعية وثبت الصغرى بان الهيولى اقل وجودا ولا شيء مما هو اقل وجودا اعرف طبعا
لان الاعرف طبعا هو الذي يكون اكثر واصدق وجودا كالواجب تعالى والعقول فانها اكثرها اكثر واصدق
وجودا لكون اعرف طبعا كما قال الفيلسوف في المتن الثاني من ثاني الطبيعيات واستدل ثانيا على انها ازيد
من الاربعة اما اولا فبان الكون موقوف عليه للتكون بالضرورة كما ان الهيولى والصورة وعدمها مو
موقوف عليها له كذلك وكل موقوف عليه المتكون بالضرورة مبدأ للتكون بالضرورة فالفاعل المكون
مبدأ التكون بالضرورة وثبت الصغرى بان التكون صدور وحدوث جديد والحدوث والصدور
الجديد لا يمكن ان يتحقق بلا مصدر ومحدث وهو ليس الا الفاعل المكون واذا كان الفاعل مبدأ لا تكون
المبادي ثلثة فقط بل اربعة لكن المقدم حق فكذا التالي واما ثانيا فبان الزمان ايضا مبدأ لا ان المصنف

قال في الفصل الاول من خامس الطبيعيات لا بد في كل تكون وتبدل من خمسة اشياء المحرك المبدل والمتحرك والزمان
والذي منه والذي اليه وكلما كان الزمان مبدأ كالاربعة الباقية يكون المبادي خمسة لا ثلثة فقط والمقدم حق
فكذا التالي واما ثالثا فبان الصورة المتقدمة الكائنة للهيولى مبدأ ايضا لانها حد ضروري يبتدأ منه التكون
كما يبتدأ من عدم الصورة اللاحقة وكل حد ضروري يبتدأ منه التكون مبدأ التكون فالصورة المتقدمة
الكائنة في الهيولى مبدأ التكون واذا كانت مبدأ التكون يكون المبادي ستة لا ثلثة فقط لكنها مبدأ التكون
فالمبادي ستة واما رابعا فبان المبادي المراد من ههنا اما المبدأ بالذات او المبدأ بالعرض والاول باطل لان العدم
المعدود ههنا من المبادي ليس مبدأ بالذات كما قال المص في المتن السادس والستين والخامس والسبعين
والسادس والسبعين والسابع والسبعين فتعين الثاني فح يكون المبادي التكون غير متناهية لا ثلثة فقط
لان المبادي بالعرض غير متناهية على ما قال الفيلسوف في المتن السادس من خامس الطبيعيات الفصل
الثاني في بيان ان المبادي الاجسام الطبيعية ليست اقل ولا اكثر من الثلثة وانها الهيولى الاولى والصورة
الجوهرية وعدمها وبيان انها كيف تكون اقول هكذا استفيد من الفصل الخامس الى هنا ما ذكر المص من الادلة
لكن لما اشار في المتن السادس والخمسين حين قال فالقول بان العناصر ثلثة لاجل هذه وامثالها يرى
للناظرين ان يكون له سبب الى ان تكون العناصر ثلثة ادلة اخرى سوى الادلة التي ذكرها اردنا ان
نذكر بعض ما لم يذكره تاكيدا للصدق فنقول اولا لان الاجسام الطبيعية اما يكون انفسها مبادي
او يكون لها مبادي لا يجوز ان يكون انفسها مبادي فيكون لها مبادي فيتبوؤها اما واحد فقط او اكثر
لا يجوز ان يكون واحدا والا لكان جميع الاجسام الطبيعية ذا طبيعة واحدة لان جميع ما يحصل من واحد يكون ذا طبيعة واحدة بالضرورة كما ان جميع ما يحصل من ماء
واحد فقط يكون ذا طبيعة واحدة اي ذا طبيعة الماء والتالي بط فكذا المقدم وانها تتكون وكل ما يتكون
يتكون بالذات من ضده المعين والا لكان قبل ان يتكون والاضداد لا يمكن ان تكون واحدة لانه لا يمكن
ان يكون شيء ضد النفسه فلا يجوز ان يكون المبدأ واحدا فقط وان كان كثيرا فاما يكون متناهيا او غير
متناه لا يمكن ان يكون غير متناه والا لكانت المبادي مجهولة لان غير المتناهي من حيث انه غير متناه
لا يمكن ان يحاط بشيء والا لما كان غير متناه واذا لم يعلم المبادي لا يمكن ان يعلم ذوات المبادي كما
بنا مع المصنف في المتن الخامس والثلثين والخمسين فيلزم ان لا يعلم شيء من الاجسام الطبيعية وهو
كذب فيكون كثيرا متناهيا لكن لا يجوز ان يكون الضدين فقط لان المبادي يجب ان تجتمع معا حتى
يحصل منها امر ثالث والاضداد لا يمكن ان تجتمع حتى يحصل منها امر ثالث فلان يحصل جسم طبيعي ذو
مبدأ يجب ان يتحقق موضوع يتصف تارة بضد وتارة باخر وهذا الموضوع مبدأ واحد ويسمى مبدأ
هيولانيا ومبدأ ماديا وهو الهيولى في نفس الامر ويسمى الضدان المذكوران مبدأين صوريين وهما العدم والصورة
الجوهرية فهذه المبادي الثلثة تكون واجبة للتكون وللاجسام الطبيعية ولا يجوز ان تكون اكثر منها لان
التكون والفساد يحصلان حصولا تاما بمجرد هذه الثلثة فلو اعطي اخر منها لكان عبثا معطلا فمبادي الاجسام
الطبيعية ليست الا ثلثة لا اقل ولا اكثر وثانيا انه قد تحقق في نفس الامر تكون بسيط جوهري يفعله كل فاعل
طبيعي يميل ان يحفظ نفسه بحسب النوع ويديمه به حتى يكون ذا حصة من الدوام الالهي كما بينه المص في المتن
الرابع والثلثين من ثاني النفس والمتن السادس والاربعين من اول الكون والفساد والمتن السادس
والخمسين من ثاني هذا الصنيع وكلما تحقق تكون بسيط جوهري كذا يتحقق الصورة الجوهرية التي بها توجد
الاجسام الطبيعية وتكون ذوات حصة من الدوام الالهي لكن المقدم حق فكذا التالي فهذه الصورة
الجوهرية التي هي خير الهي كما قال المص في المتن الحادي والثمانين مبدأ واحد ولما تحقق الصورة الجوهرية يتحقق
امر مائل اليها بطبعه وهو الهيولى الاولى وهي مبدأ اخر ومثل الهيولى الطبيعي ليس بحيث فيخرج الى الفعل فيتصل

الهيولى مع الصورة واذا تحقق هذا تحقق الجسم فتحقق مبدأن مركبان له وهذه الصورة كانت غير متحققة
في الهيولى اولاً ولا يتحقق بعد دائماً فلها عدم منه ابتداء ان تكون في الهيولى وهو ضد هذه الصورة وهو المبدأ
الثالث وليس شيء لغير سوى الثلثة مبدأ للتكون ولا للمتكون لانه يتم بهذه الثلثة التكون والمتكونات فا
فالمبادى هي هذه الثلثة لا اقل ولا اكثر ثم اعلم ان بعض المبادى مبدأ التكون والتبدل ويسمى مبدأ في
التكون وبعضها مبدأ الشيء المتكون بالفعل ومبدأ التكون بالذات هو الهيولى والعدم والصورة لان
التبدل بالذات يكون من شيء الى شيء وكلما يتكون يتكون بالذات من ضده وهذا الضد الذي يتكون منه
شيء بالذات هو العدم كما قلنا مع المصر في المتن الثالث والاربعين وبيناه بعده ومبدأ الشيء المتكون با
بالذات هي الهيولى والصورة فقط واما العدم فليس مبدأ بالذات للشيء المتكون بل بالعرض لان المبدأ
بالنسبة الى شيء هو الذي يبقى معه ما دام يكون هو باقيا والعدم يبقى في حال ابتداء التكون وقبل ان تحصل
التكون بالفعل ولا يبقى حين حصول التكون بالفعل وحين حصول الصورة اللاحقة فالعدم مبدأ بالذات
للتكون وليس مبدأ بالذات للشيء المتكون ومنه تعرف ان المبادى ثلثة بمعنى وبمعنى اخر اثنان والهيولى
والعدم يكونان متحدين في الموضوع ونفس الامر واثنين بحسب المعنى والتعريف كما علمنا المعلم الاول في المتن
الستين ولهذا يكون المبادى بالنسبة الى الشيء المتكون اثنين فقط وبالنسبة الى المعنى ثلثة فقط وقد
ذكر المصر هذا ايضا في المتن السابع والستين **الفصل الثالث في الجواب الادلة المذكورة في الفصل الاول**
اجيب اولا عن الادلة الموردة على ان المبادى اقل من الثلثة اما عن الاول فبان حكم الصورة بالنسبة الى
التكون مغاير لحكمها بالنسبة الى المتكون لان الصورة والمتكونة اذا نسبت الى التكون ليست مبدأ له من حيث انها
صورة بل من حيث انها منتهاه وحد اليها له بالفعل الا انها من حيث انها صورة تكون فما هي مبدأ له وهي ليست في التكون
بل في الموضوع فليست من حيث انها صورة مبدأ له بل هي حد له ينتهي هو اليها اي هي منتهى التكون لان التكون
تبدل وكل تبدل يكون من شيء الى شيء كما قال المصر في المتن الرابع من خامس الثمانية والمتن الثاني عشر من
ثاني عشر ما بعد الطبيعة فالصورة المتكونة مبدأ للتكون كالحد اليه والمنتهى فقط لا من حيث انها صورة
كما ان العدم مبدأ له كالحد منه فقط فكلية كبرى الدليل الاول القائلة بان كل مبدأ اقدم من ذي المبدأ
في نفس الامر باطل واذا نسبنا الى الشيء المتكون تكون اقدم منه لكن لا بالزمان لانها معه بالزمان
على ما قال المصر في المتن السادس عشر من الثاني عشر ما بعد الطبيعة بل اقدم منه تقدم المقوم والمفرد
على المتقوم والمتفرز لان الصورة وان كانت لا توجد الا بالكل لكن لا من حيث خاصتها انها تكون علة للكل و
العلة مقدم من المعلول فالصورة متقدمة من معلولها الذي هو الشيء المتكون فتفريع قوله في الدليل المذكور
فيوجد الكل ولا تتم الصورة فليست اقدم منه باطل واما عن الثاني فبان منتهى التكون بالذات على قسمين
احدهما تام وهو المركب والثاني صوري وهو الصورة فلا زمه الدليل مسلمة وبطلان التالي باطل وذلك
مردود واما عن الثالث فبان الصورة مبدأ التكون كالحد اليه والمنتهى لا كالحد منه حتى يكون مقابلة
لكونها منتهى التكون لكن ينبغي ان نعلم ان الصورة ليست مبدأ ما التكون والمتكون لكونه حد التكون
بل لانها تتم المركب لكونه علة لحقيقة لوجوده والمركب يجد دالتكون كذي المبدأ ومن حيث انه موجود بسبب
الصورة فالمركب لا يجد دالتكون كالمبدأ الاول الذي نحن بصدده واما عن الرابع فبان بنسبته الاول
فبان العدم اذا كان مبدأ التكون كالحد منه له لا يجب ان يتحقق في الهيولى حين يقع فيها التكون والصورة
المتكونة بل يزول في هذا الحين كما يزول الصورة الظلمة حين يتحقق النور **ثم اقول** ان التكون وان كان
من حيث انه فعل في مع الصورة في نفس الامر لكنه يمكن ان يلاحظ بالعقل على وجهين الاول في حال ابتدائه
الثاني في حال حصوله بالفعل كما يلاحظ اولا انه يبتدأ ان يتكون شيء ثم تكونه بالفعل وحين يلاحظ ا

يلاحظ التكون بحيث شرع ان يجيء على الهيولى يلاحظ في هذا الحين العدم بحسب ابتداء ان يزول منها
واذا تحقق التكون بالفعل تكون الصورة معه ويزول العدم وبحسب قسمه الثاني ان المبدأ بالذات
للشيء المتكون والمركب له يجب ان يكون موافقا للشيء المتكون قطعا وهذا المبدأ يوبد لمصنفين قال في المتن
الثاني والسبعين لا يتكون شيء من اللاموجود لكن العدم ليس مبدأ بالذات للمتكون بل بالعرض كما بينا
واما عن الخامس فبان الصغرى المذكورة فيه القائلة بان الهيولى ليست باعرف طبعا باطلة لان العرفيات طبعا
التي وضعها المصر في الفصل الاول من هذا الكتاب مقابلة للعرفيات لنا هي الاشياء التي تكون مقدمة
بالمبدأية او قل هي البسائط الغير المادية والمادية والهيولى بسيطة فاعرف طبعا وايضا انها علة المركب
وكل علة اعرف طبعا فالهيولى اعرف طبعا وثانيا عن الادلة الموردة على ان المبادى اكثر من الثلثة اما
عن الاول فبان التكون يمكن ان يلاحظ على وجهين من جهة انه تبدل بالصورة ومن جهة انه عمل وصدور
والملحوظ بالوجه الاول لا ينظر الا الى الموضوع والحد منه والحد اليه وهذه الثلثة فقط تكون بمعنى التكون
كما بينه المصر من المتن الثالث والاربعين وفي المتن الرابع من خامس الطبيعيات والمتن الثاني عشر
من ثاني عشر ما بعد الطبيعة والملحوظ بالوجه الثاني ينظر الى الفاعل بل الى الغاية ايضا وبحثنا ههنا
ليس الا من التكون الملحوظ بالوجه الاول فلهذا قد لم يعين الفاعل مبدأ له ههنا واما عن الثاني ف
فبهذا الوجه ايضا لان التكون الملحوظ بالوجه الاول لا ينظر الى الزمان والفاعل كما الى الداخل فيه
بل انما ينظر كذلك الى الموضوع والحد منه والحد اليه فلا يكون الفاعل والزمان مبدأ له بهذا الوجه
واما عن الثالث فبان الصورة المتقدمة في الهيولى حد منه بالعرض للتكون الذي يحصل لا بالذات كا
كالعدم كما بينا في البحث على المتن الثاني والاربعين فلا يكون المبادى بالذات للتكون التي نبحث عنها ستة واما
عن الرابع فبان المراد من مبدأ التكون هو المبدأ بالذات والعدم كذلك كما بينا لا المبدأ بالعرض حتى يكون
المبادى غير متناهية **الفصل السابع** في بيان اية اشياء تكون مبادى الاجسام الطبيعية لما كان ينبغي
الذي بين اولا ارتباط هذا الفصل بما تقدم اردنا ان نبينه فنقول بين الفيلسوف في الفصل الخامس كيفية
مبادى الاجسام الطبيعية حين بين الاضداد ثم بين في الفصل السادس عددها حين اثبت وجوب ثبوت
طبيعة ثالثة موضوعة للضدين ولهذا اشار اجمالا الى انها اية اشياء تكون اي الضدين والموضوع ومراده
ههنا ان يبين انها اية اشياء تكون وما هي وذا فرداً وكما اعتاد وان يطلبوا للشيء امرين طلبا بسيطا
يطلبون اولا هل هو موجود وثانيا ما هو والمصر بين الى ههنا انه يتحقق للتكون العدم الذي هو حد منه
والصورة التي هو حد اليه ومنتهى والهيولى احتاج ان يبين اي شيء يكون كل واحد منها وما هو وحين
يفعل هذا يبين منزوديه الهيولى مفصلا ومنفردا لان القانون في اكتساب معرفة ماهية شيء هو التقسيم
كما علمنا المعلم الاول في الفصل العاشر من الكتاب الثاني للتحليل الثاني وبهذا القانون عمل المصر في مواضع كثيرة
من كتبه وسببه هو ان بالتقسيم نجد فصل المطلوب من سائره ثم من فصله نعلم حده والحد يبين ماهية فلان
يحافظ ههنا معرفة ماهيات المبادى المذكورة ابتداء من الفصل والفرق الرافع بين الهيولى والعدم ولان
يوجد كما نحن بصدد يجب ان يعلم هل العدم امر سوى الهيولى او متحد معها وان يعلم باي وجه يكون عينها وباي وجه يكون
مغايرا لها وهذا يحتاج الى تامل كثير لانه خفي في غاية الخفاء ولان كثيرا من سالف الحكماء سيما افلاطون لا يفرقون العدم
عن الهيولى كما سيظهر في المتن التاسع والسبعين وهذا هو المشكل الذي سيشير اليه المصنف في المتن الاتي **متن**
المتن السابع والسبعون قال المصنف فظهر لي العناصر ليست بواحدة ولا اكثر من اثنين او ثلثة واي منها يكون
فيه اشكال عظيم كما قلنا ففي نقول بهذا الوجه اي معلمين اولا كل يكون لان بيان العامات اولا ثم النظر الى جميع
ما هو احص منها موافق للطبع **اقول** فصل المصنف في هذا القول امورا ثلثة بذكر الاشياء المبينة في المتون السابقة

ويمهد ما سيقول ويشير الى اسلوب تعليمه الذي سيفعله بعد فيقول فظهر مما ذكرنا الى ههنا ان المبدأ لا
يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة ثم قال وايهما يكون يعني هل يكون اثنين او ثلثة بحيث يعين العدم مغايرا
للهيولى اولا وهنا هو المشكل ولهذا قال فيه اشكال عظيم وقال ثابادلوس وبعض اخر من الشراح ان المصر لم
يضع الاشكال للفرق بين العدم والهيولى لان الاشكال للفرق بينهما لم يذكر فيما تقدم من المتون وقد قال
المصر فيه اشكال كما قلنا ونحن نقول وان لم يكن مذكورا فيما تقدم صريحا لكن كان مذكورا فيه ضمنا ومشارا
اليه ظاهرا حين وضع الدلائل فانها تدل من جهة من المتن الحادي والاربعين الى السابع والاربعين على ان المبادي
ان المبادي باضداد ومن جهة اخرى في المتن الحادي والخمسين والثاني والخمسين على انها ليست باضداد ثم كما نقول
المصر في المتن الثالث والخمسين لو اراد احد ان يحفظ كلا الدليلين يجب ان يضع امرا ثالثا ويحفظ كلا الدليلين
هو ان يبين باي وجه يكون المبادي اضدادا وباي وجه لا ثم ان يبين باي وجه تكون اثنين وباي وجه
ثلثة وهذا التقرير لم يثبت فيما مر بدليل ولم يبينه الا بمثال المتقدماء القائلين ان الكل طبيعة واحدة فالان
ابتدأ التبيين هذا خاصة ولهذا النسب قال بطريق الانفصال لا يكون واحدا ولا اكثر من اثنين او ثلثة وان سنح
في المتن السابع والستين حين بين حال الهيولى والعدم في ذاتهما ولهذا يمكن ان تقال ان المبادي اثنين
وثلثة الى اخره وكذا قال في المتن الثامن والستين والمتن السبعين وفي مواضع اخرى قوله فنحن نقول
بهذا الوجه اي معلمين اولا كل تكون بيان لغرضه وترتيب ما سيقوله وهو عين ما قال في المقدمة من ان
الشروع والابتداء يكون من المشتركات العامات اي فنحن نراعي هذا الترتيب ونعلم اولا كل تكون اي نشرع
ان نبين اولا مبادي التكون على العموم ثم نتحرك منه الى مبادي التكون الجوهري سالكين من الاعم الى الاخص
وعلل تعليمه بهذا الترتيب بقوله لان بيان العامات اولا ثم النظر الى كل ما هو اخص موافق للطبع وفي هذا
اسولة ثلثة الاول ما مراد المصر بكل تكون الثاني ما يبين الطبع في قوله موافق للطبع الثالث هل
راعى المصنف هذا الترتيب اي الشروع من الاعم الى الاخص وبيان المشترك اولا ثم المختص اولا بل
بل يرى انه لم يراعه لان موضوع الحكمة الطبيعية شامل لكل جسم طبيعي فلكيا كان او عنصريا فلو راعى
المصر الترتيب المذكور لوجب عليه ان يبين اولا جميع المبادي الشاملة للفلكية والعنصرية ثم يبين المبادي
العنصرية لكنه لم يبين كذلك لانه بين في هذا الكتاب اولا مبادي العنصريات فقط اي مبادي الكون و
الفساد التي هي اخص من مطلق المبادي والجواب عن الاول انه اراد بكل تكون مطلق التكون الشامل
للتكون الجوهري والعرضي وبما هو اخص الفصول والاشياء التي تختص بكل تكون وهي فيما نحن بصدده
الامور المختصة بالتكون الجوهري اي المبادي التي ينبغي ان تؤخذ ههنا اما كون مراده بكل تكون
التكون الشامل للجوهري والعرضي فظاهر من بيان المصر في المتن الاتي كل واحد منهما حيث قال لانا نقول ان
يتكون الى اخره وهذا الترتيب حق لان ادراك العامات اقدم من ادراك الخاصات دائما وهكذا فعل
المصر حين اراد ان يبين فصول القياس فانه بين اولا ماهية القياس على الاطلاق لان من لا يعلم ماهية
القياس المطلق لا يقدر ان يعرف ماهية القياس البرهاني وقس على هذا ما نحن فيه وبما حققنا تعرف
فساد ما قال ثابادلوس ان مراد المصر من كل تكون هو التكون العرضي وفساد ما قال ابن رشد ان مراد المصر
من كل تكون تكون امر واحد من واحد ومن الاخص التكون الحاصل من الكثير وهو التركيب حتى قال ان الاول
بحث من الاول في هذه الكتب وعن الثاني في كتب الكون والفساد وعن الثاني انه اراد بالطبع طبعنا فان
فينا طريق طبيعي للحركة بحيث ينبغي اولا في تعليم الاشياء من العامات ثم من الخاصات لانا نبين طبعا الاشياء التي
تكون اعرف لنا حين ينبغي ان نقيس ونتكلم صعبا والعامات تكون اعرف لنا طبعا من الخاصات كما قال المصر
في المتن الثالث والرابع من المقدمة او اراد به طبيعة الاشياء فان ترتيب التعليم بحسب طبيعة الاشياء هو ان يبين

اولا العامات والمشتركات ثم الخاصات لان العامات توجد اولا بالطبع ثم الخاصات لما قال المصر في الفصل
الثالث من ثاني تكون الحيوانات من ان المخصوص غاية كل تكون والغاية متاخرة والاشياء ينبغي ان ترتب
وتعلم اولا في العلوم كما توجد بالطبع لان العلوم هي هذه الاشياء بالتطابق فالعامات ينبغي ان ترتب وتعلم اولا
في العلوم ثم الخاصات كما توجد بالطبع واجيب عن الثالث باجوبة كثيرة ذكرها ثمسطيوس في شرحه والاولى
عندي من الكل هو ما ذكره فلوبونوس النحوي وهو ان المصنف يتكلم ههنا المبادي قابلات التكون والفساد
لا الان الافلاك لا تدخل تحت موضوع الحكمة الطبيعية بل لان المبادي القابلات التكون والفساد اعرف لنا
ثم ينقل الكلام بعد هذه الى المبادي الدائمة ويثبت النحوي هذا من المتن الثامن والستين وهذا هو المرضي
عند اسكندر الافرودیسي على ما نقل عنه ابن رشد القرطبي في شرح المتن التاسع والعشرين من ثاني ما بعد
الطبيعة لانه كان يقول يبين بالمناسبة من مبادي الكائنات وعللها مبادي الازليات وعللها ايضا لان توجد
العلل في الجوهر الدائم ايضا وهي تنال بالمشابهة مع علل قابلات التكون والفساد **المتن الثامن والخمسون**
قال المصر لانا نقول يتكون من المباين مباين ومن المغاير مغاير اما اذا قلنا البسائط والمركبات وما قلنا
كذلك لانه يمكن ان يصير الانسان موسيقيا واللاموسيقي موسيقيا والانسان اللاموسيقي انسانا موسيقيا
واسمي الانسان الصائر واللاموسيقي والموسيقي الكائن بسيطا والذي يتبدل والذي له التكون مركبا كما اذا قلنا
الانسان اللاموسيقي يصير انسانا موسيقيا لكن لا يقال لبعض من هذه فقط هذا يصير شيئا بل من هذا ايضا
كما يقال من اللاموسيقي يصير الموسيقي هذا لا يقال في الكل لانه لا يصير الموسيقي من الانسان بل الانسان يصير
موسيقيا **اقول** يسعى ان يجد الفرق بين الهيولى والعدم ويلاحظان المعدوم الموضوع والعدم بخلاف في
الحد منه للتكون فيدخل في الحد منه للتكون الجوهري مبدأ لان الاجسام الطبيعية اي الهيولى والعدم ويجعل الفرق
بينهما بدليلين اي باختلاف وجه التعبير وبطبعهما يذكر الاول في هذا المتن والثاني في المتن الاتي ولان
من التكون المشترك العام كما قال في المتن السابق ينقسم التكون بان بعضه بسيط وجوهري اي تكون
المباين من المباين كما قال يتكون من المباين مباين اذ قد تقرر ان الفصل المنوع الذاتي يجعل المباين كما قال فور
فوريوس في فصل الفصل وبعضه تكون عرضيا وبالنظر الى شيء واليه اشار المصر بقوله ومن المغاير مغاير
اذ قد تقرر ايضا ان التبدل بالاعراض لا يجعل مباينا بل مغايرا قال اما اذا قلنا البسائط والمركبات هذا القول
اشرحه بوجهين الاول اخذه بمعنى بينا به ما قال في المتن الخامس والاربعين وكذلك هذا في السائر لان
الاشياء التي ليست بسائط بل تكون مركبات تجد نفسها بحسب معنى واحد فانا فسرنا البسائط با
المتكونات بالبسائط نطة والجوهرية وفسرنا المركبات بالمتبدلات بكل تبدل عرضي او صناعي وسبب هذا الشرح
ظاهر لان المصر بين بقوله اما اذا قلنا البسائط والمركبات قسمي المتكون اي المباينات والمغايرات والمباينات
هي التي تصير بسائط او بالبساطة والمغايرات هي التي تتبدل بحسب العرض بالطبع او بالصنعة ولما كانت المركبات
اعرف لنا اورد منها امثلة الانسان والموسيقي واللاموسيقي والثاني ان المراد بالبسائط ههنا هو العدم فقط
والموضوع فقط والصورة اللاحقة فقط وبالمركبات العدم والموضوع معا والصورة اللاحقة والموضوع
معا وهذا الشرح اولى من الاول ويمكن ان يؤخذ هذه من التي تتكون بالبسائط ومن التي تتكون بالنظر الى
شيء لكن المصنف بينها بمثال الجنس الثاني حيث قال وما قلنا كذلك الى اخره يريد انا نقدر ان نستعمل في بيان
هذه التكونات الكلمات البسيطة والمركبة من جانب الحد منه ومن جانب الحد اليه واللفظ البسيط من جانب
الحد منه اما العدم فقط او الموضوع فقط ومن جانب الحد اليه هو الصورة في المركب وبين المصر الحد منه
حيث قال واسمي الانسان الصائر واللاموسيقي بسيطا فان الانسان يدل على الموضوع فقط والذي يتبدل
واللاموسيقي على العدم فقط ولهذا يسميان صائرين بسيطين كما اذا قلنا اللاموسيقي صار موسيقيا والانسان

صار موسقيا والى هذا اشار اليه حين قال والموسقى الكائن بسيط لان الموسقى يدل على صورة علم الموسقى الكائنة
فى المركب وبين الحد والمركبة من الحد منه اى الموضوع والعدم او الى هذا اشار اليه حين قال واسمى الذى يتبدل
والذى له التكون مركبا ومثل بقوله كما اذا قلنا الانسان اللاموسقى يصير انسانا موسقيا وبعدم نبيه عليا
يحتمل مقصوده اى الفرق بين الهيولى والعدم حين قال لكن لا يقال لبعض من هذه فقط هذا يصير شيئا الا
يعنى انه يوجد عبارتان مشهورتان مستعملتان مقبولتان عند جميع العوام والخواص احديهما هذا الشى
يصير شيئا اخر بلا ذكر كلمة من او ما يؤدى مؤداها فى سائر الالسنة والاخرى من هذا الشى يصير شى
اخر باستعمالها والاختلاف وجه التعبير ليس بلا سبب بل له وحين نعبر فيما نحن فيه عن العدم نستعمل كل
واحد من العبارتين بلا تفاوت فنقول ان اللاموسقى صار موسقيا واخرى من اللاموسقى صار الموسقى
وعن الموضوع لا يجوز ان نستعمل كلاهما فى كل واحد منه بلا فرق بل له تعبير معين اذ لا يجوز ان نقول من
الانسان صار الموسقى والموسقى صار من الانسان او صار الموسقى من الانسان بل انما نقول الانسان صار
موسقيا او صار الانسان موسقيا ويحصل من هذا انه يجوز ان نعبر للعدم بعبارة صحيحة مقبولة
عند الكل ولا يجوز ان نعبر للهيولى بها وكل امرين يجوز ان نعبر عن احدهما بعبارة صحيحة مقبولة عند
الكل ولا يجوز ان نعبر بها عن الاخر متغايران مختلفان لان اختلاف العبارات كذلك يدل على الخلاف فى
ما يعبر بها فالعدم والهيولى متغايران مختلفان **المتن التاسع والخمسون قال المص** وبعض الاشياء
الذى قلنا انه يصير كالبسائط يبقى والاخر لا يبقى لان الانسان يبقى اذا صار انسانا موسقيا واللاموسقى
وعدم الموسقى لا يبقى لا مفردا ولا مركبا **اقول** شرع المص ان يبين الفرق بين الهيولى والعدم من طبيعتهما وهو
بين فان الهيولى يبقى بعد التكون والعدم لا يبقى بعد التكون فالهيولى ليس بعدم والا لكان شى واحد باقيا ولا باقيا
معا واثبت المقدمتين بقوله لان الانسان يبقى الى اخره فان الانسان الذى صار موسقيا بعد ان لم يكن موسقيا
هو الهيولى وموضوع هذا التكون وهو باق حين كونه موسقيا بالبديهة واللاموسقى وعديم الموسقى الذى
هما عدم صورة علم الموسقى لا يبقيان حين تكون صورة علم الموسقى والا لاجتمع الوجود والعدم فى موضوع واحد
معا وهو مستحيل بل نقول كما لا يبقى عدم صورة علم الموسقى الذى هو مفرد كذلك لا يبقى المركب من الموضوع وعدم
صورة علم الموسقى اذا حصل التكون وان بقى الموضوع لانه متى تركب شى من امور يحكم بفساده وعدمه عند
فساد بعض منها وانعدامه فقط وان لم يفسد كلها كما يحكم بفساد الجسم الذى فسد بعض اجزائه اى الصورة
وان بقى هيولاه وانما ذكر عديم الموسقى بعد قوله واللاموسقى لان عبارة اللاموسقى الموضوع موضع نون موسقى
يمكن ان يؤخذ سلبيا كما يمكن ان يؤخذ عدميا اى بمعنى عدم الملكة عن من شانه ان يكون صاحبها كما ذكرنا
فى شرح المتن الثالث والاربعين ففسر بعطف موسقى اى عديم الموسقى القابل له عليه ان مراده ههنا
هو معناه العدمى القابل للموسقى لا السلبى ومن هذا يعلم ان مراده من اللاموسقى فى المتن السابق هو العدمى
القابل للموسقى لا السلبى ولان العدم اى عدم الملكة عما من شانه تلك الملكة قسمان بعيد وقريب كما بينا فى
البحث الثالث الواقع على المتن الثانى والاربعين فالمصار د بلفظ اللاموسقى العدم البعيد الذى يكون
تحققه فى الهيولى اقل كانه قريب الى السلب لكون استعدادها للملكة اقل وبعديم الموسقى العدم القريب الذى
يكون تحققه فيه اكثر كانه قريب الى الايجاب لكون استعداده للملكة اكثر واوردا ولان الفرق الذى فى
المتن السابق من ان العبارتين المذكورتين اى هذا يصير ذاك تستعملان عند التعبير عن العدم دون
عند التعبير عن الموضوع اذ لا يجوز ان يقال من الانسان صار الموسقى يخالف لما قال فى المتن الحادى والستين
من انه قد يقال فى الامور الباقية اى الموضوعات كذلك لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول
النحاس صار صنما وثانيا ان الهيولى اخذ فى تعريفها انها هى التى يكون منها شى لانها على ما صرح فى المتن الثانى

ومن هذا يصير ذاك

والثمانين موضوع اول يصير منه شى وكل ما يؤخذ فى تعريفه شى يوجد فى كل فرد منه دائما فالهيولى
يوجد فى كل فرد منها انه يصير منه شى فلا يصح ما قال فى المتن السابق وهذا لا يقال فى الكل لان الموسقى
لا يصير من الانسان اقول فى الجواب عن الاول ان التعبير الاول اى هذا يصير ذاك يستعمل فى الموضوع و
العدم لكن باختلاف المعنى فيهما فانه اذا استعمل فى الموضوع يراد به الشى الذى يبقى بالفعل فى كلا طرفى التبدل
كما يقع فى التبدل العرضى مثلا اذا صار الانسان موسقيا والثوب ابيض وح لا يجوز التعبير الثانى لانه لا يجوز
ان نقول الموسقى صار من الانسان والابيض صار من الثوب كما قال المصنف فى المتن السابق لانه لا يصير
الموسقى من الانسان بل الانسان يصير موسقيا واذا استعمل فى العدم لا يراد به مفهوم العدم لان عدم
صورة علم الموسقى لا يصير صورة الموسقى ولا المركب من الموضوع ومنها بل يراد به الذات العديم الصورة
فاذا قلنا مثلا اللاموسقى او عديم الموسقى صار موسقيا يكون معناه الانسان العديم صورة علم الموسقى
صار موسقيا وكذا التعبير الثانى اى هذا الشى صار من ذاك الشى يستعمل فى الموضوع والعدم لكن باختلاف
المعنيين لانه اذا استعمل فى العدم يراد به الحد منه للتكون وعلى هذا من اللاموسقى يصير الموسقى ولما كان
كل عدم الصورة حدا منه للتكون جاز ان نقول دائما وبلا فرق هذا يصير من ذاك واذا استعمل
فى الموضوع يراد به معان مختلفة بسبب ان الموضوع والهيولى ينظر بانظار مختلفة فانها تنظر اولا من حيث
انها يخرج منها الصورة وبهذا الوجه نقول الصورة الجوهرية تصير من الهيولى وثانيا من حيث انها جزء
يحصل المركب منه ومن جزء اخر وبهذا الوجه المعنى نقول الانسان صار او تركب من الهيولى وثالثا
من حيث انها مادة قريبة للتكون الجوهرى ولا تبقى فى هذا التكون الجوهرى بل تفسد وبهذا المعنى نقول
الحيوان صار من المنى والمطر صار من السحاب ورابعا من حيث انها موضوع بالفعل وفى هذا المعنى يكون
استعمال التعبير الاول اولى من الثانى ولما كان الصناعيات توافق الطبيعيات تحفظ فيها ايضا هذا النظر
والنسبة ولهذا لو لوحظ النحاس من حيث انه جزء مركب للصنم ومادة يخرج منه شكل الصنم الى الفعل
يقال النحاس شى يصير منه شى اى الصنم وهكذا لما كان الخشب والحجر اجزاء مركبة للبيت يقال البيت يصير
من الخشب والحجر وبهذا المعنى لاحظ المصنف النحاس فى المتن الحادى والستين حين قال الصنم يصير من النحاس
واما لو لوحظ النحاس من حيث انه شى موضوع باق بالفعل فى حدى التبدل تستعمل العبارة الاولى بان نقول
صار النحاس صنما لا الثانية اى لا نقول صار الصنم من النحاس والى هذا الاختلاف اشار المص فى
المتن السابق حيث قال لكن لا يقال لبعض من هذه يصير فقط هذا يصير شيئا بل من هذا ايضا مثلا
من اللاموسقى يصير الموسقى وحكم ان العبارة الثانية لا تستعمل فى التعبير عن الهيولى والموضوع دائما
وقال وهذا لا يقال فى الجميع لانه لم يصر الموسقى من الانسان بل الانسان صار موسقيا قال وهذا لا يقال فى الجميع لانه يجوز
ان نستعمله فى البعض كما فى الامثلة المذكورة وفى البعض لا يجوز والى هذا اشار فى المتن الحادى والستين
حيث قال فيه واما فى الامور الباقية فيقال كذلك احيانا على ما يستفاد من قوله احيانا ومن هذا نعرف
كيف يجوز ان نستعمل كلا العبارتين فى كل عدم على الدوام وبلا فرق وان كان استعمال العبارة الثانية
فيه اولى كما قال المصنف فى المتن الحادى والستين ولا يجوز ان نستعمل هذا فى كل هيولى بل فرعين فيها
وجه التعبير عنها ومن هذا نعرف ان الفرق الذى وضعه المص بينهما بسبب اختلاف التعبير عنهما حق ومن
هنا يظهر الجواب عن الدليلين المذكورين اما عن الاول فلانك قد عرفت باى وجه وفى اى زمان يجوز
استعمال العبارة الثانية للهيولى وباى وجه وفى اى زمان لا يجوز واما عن الثانى فلان المص انما عرف
فى المتن الثانى والثمانين الهيولى من حيث تخرج عنها الصور الموجودة فيها الا بالعرض ومن حيث انها جزء
مركب وبهذا المعنى توجد فى كل هيولى ان يكون منها شى لكن ح لا يجوز استعمال العبارة الاولى فيها لانا

لا نقول الهيولى صار كذا اما المتن السنون قال المص واذا تبين هذا فلو نظر احد ولو سطحيا يمكن ان يعلم من النظر
الى جميع المتكونات انه يجب ان يوضع دائما شئ هو يتكون وانه وان كان واحدا بالعدد لكنه ليس بواحد
صورة واريد بالصورة والمعنى امرا واحدا لان ماهية الانسان واللاموسيقى ليست بواحدة وذلك يبقى لان
اللامقابل يبقى لان الانسان يبقى مع الموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى ولا المركب منهما كالانسان اللاموسيقى اقول
قد حصل المص مما ذكر الى ههنا الفرق بين الهيولى والعدم مع لزوم الهيولى ثم بين وجهه واوضح انهما متحدان في
الخارج والموضوع واثنان صورة ومعنى فقال واذا تبين هذا فلو نظر احد ولو سطحيا يمكن ان يعلم من النظر
الى جميع المتكونات امرين احدهما هو انه يجب ان يوضع في جميع ما يتكون شئ هو يتكون اى موضوع والاخر
ان هذا الموضوع واحد بالعدد اى بالمبنى والموضوع مع العدم ومتغايران صورة وحدا اى ماهية
لان حد الموضوع اى الهيولى وماهيتها مغاير عن تعريف العدم ومفهومه ولما نشأ من لفظ الصورة اشتباه
بين ما يريد منه ههنا فقال اريد بالصورة والمعنى امرا واحدا يعني ما اردت بلفظ الصورة ههنا المبدأ
الثالث للتكون بل اردت به ماهية الشئ وتعريفه يعني ان الهيولى وان كان واحدا مع العدم بالعدد
والموضوع لكنه ليس بواحد معه صورة وتعريفا وثبت هذه المفارقة بينهما بدليلين اما اولا فيما قال لان
ماهية الانسان واللاموسيقى ليست بواحدة يعني ان ماهية الانسان اى الموضوع وتعريفه ليست عين
ماهية عدم الموسيقى وتعريفه لان ماهية الانسان وتعريفه وجودية وماهية عدم الموسيقى وتعريفه
عدمية والوجودى ليس عين العدمى واما ثانيا فيما قال وذلك يبقى وهذا لا يبقى يعني ولان الانسان
مثلا اى الموضوع يبقى بعد التكون والعدم لا يبقى بعده وكل امرين يكونان كذلك ليس ماهية احدهما عين الاخر
فماهية الموضوع ليست عين ماهية العدم واثبت قوله وذلك يبقى وهذا لا يبقى بقوله لان اللامقابل يبقى
لان الانسان يبقى مع الموسيقى وعديم الموسيقى لا يبقى معه يعني لان الموضوع الذى لا يقابل الصورة المتكونة
يبقى بعد تكون الصورة لان الانسان يبقى بعد تكونها كما نشاهد باعيننا وعديم الموسيقى المقابل للموسيقى
لا يبقى اى عدم الصورة كعدم صورة الموسيقى لا يبقى ولا يجتمع مع الصورة كصورة الموسيقى بل لا العدم والصورة
فقط لا يبقيان بل المركب منهما ايضا لا يبقى واليه اشار بقوله ولا المركب منهما كالانسان اللاموسيقى كما
قال في المتن السابق ونحن بينا سببه فيه ومما ذكر عرف انه يجب ان يوضع في كل تكون موضوعا ما لا
هيولى وهى وان كانت واحدة بالعدد مع احد المبدئين الاخرين المتضادين اى مع عدم الصورة التى
ستكون لكنها مغايرة عنه بحسب الصورة والتعريف فعلى هذا لا بد من حدين منه للتكون واعترض
على ما يفهم من ظاهر كلام المص من ان ماهية الهيولى والعدم وحدهما متغايران فان ان العدم لا موجود
بحسب الذات كما قال المعلم الفيلسوف في المتن الخامس والستين والتاسع والستين ولا شئ من اللاموجود
ذو ماهية وتعريف لانه ليس له ذاتيات واحوال ذاتية فالعدم ليس ذا ماهية وتعريف وثانيا ان العدم و
والهيولى لا يمكن ان يعرف احدهما بدون الاخر لانه يؤخذ في تعريف الهيولى لانه يعرف بانتفاء الصورة
في الهيولى القابلة لها وكذلك يؤخذ في تعريف الهيولى العدم لانها تعرف بانها موضوعة عديم الصورة قابلة
لها وكل ما لا يمكن ان يعرف احدهما بدون الاخر لا يتغاير احدهما عن الاخر بالماهية والتعريف فالعدم والهيولى
لا يتغايران احدهما بالماهية والتعريف وثالثا على قوله وان الموضوع وان كان واحدا بالعدد اى الموضوع
على ما فسرنا نحن وجميع الشراح ان العدم والهيولى لا يمكن ان يتحققا في امر ثالث اى في الموضوع لانه لم يتحقق
امر ثالث ههنا وليس الهيولى قائمة بالهيولى العدم موجودة فيه وهو بين ولا العدم قائما بها موجودا فيها
والا لكان امرا موجودا وهو مستحيل لان العدم لا موجود والمتحدان بالموضوع هما الشيئان اللذان يوجدان
في امر ثالث الموضوع ويقومان به كالبياض والحلاوة في العسل او يوجد احدهما في الاخر ويقوم به كالجدار

وهذا لا يبقى

في العسل

فالعدم

فالعدم والهيولى ليسا بمتحدين بالموضوع ورابعا على قوله لكنه ليس بواحد صورة ان كل ما يفترق عن الاخر بالصورة
والتعريف يتخالفان نوعا كما علمنا المعلم الاول في المتن الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال الاشياء
التى تكون هيولاها واحدة متحدة بالعدد والتى تكون متحدة بالنوع ويستحيل ان يكون بعض الاشياء متحدة
بالعدد ولا تكون متحدة بالنوع ويثبت هذا من قول المص في المتن المذكور حين بين ان الواحد يقال على اربعة اوجه
اى على الواحد بالعدد وبالنوع وبالجنس وبالمناسبة فانه قال فيه والمتأخرات تتعاقب المقدمات دائما
كما ان جميع ما يتحد بالعدد يكون متحدة بالنوع وجميع ما يتحد بالنوع ليس كذلك بالعدد بل جميع ما يكون واحدا
بالجنس وليس كل ما يكون واحدا بالجنس واحدا بالنوع انتهى فلما كان تتعاقب المتأخرات المقدمات والوحدة
العددية متأخرة عن جميع الوحدات فلو كان الهيولى والعدم واحدا بالعدد لا يمكن ان يكونا واحدا بالصورة
والنوع فقوله ان الهيولى والعدم واحد بالعدد لا بالصورة كذب واقول مجيبا عن الاول ان التعريف الحدى
ليس الا للموجودات الحقيقية المركبة من الجنس والفصل واما التعريف الرسمى فيجوز ان يكون للمعدومات ايضا
وهو ليس الا بيان اجمالي للمعرف بحسب الاسم او بحسب الشئ وهو شامل للبسائط وعنز المناهى والخلاء والتسلسل
والعنقاء والغول وجميع الخياليات المعدومة والعدم يعرف بمثل هذا التعريف ويبين به ماهيته مع ان العدم
وان لم يكن موجودا خارجيا بالصورة وفي المستقيم لكنه يشير اليه في المعرف ولهذا قال ابن رشد القرطبي
في مقدمته لاول كتابه التحليل الثاني ان العدم يعرف بالملكة لانه موجود بالرجوع الى الملكة وعن الثاني ان
الصغرى كاذبة واقول على اثباتها بحسب جزئه الاول ان العدم يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا بلا اخذ الهيولى
فيه فان العدم يوجد في امور كثيرة سوى الهيولى الاولى وبحسب جزئه الثاني ان الهيولى يمكن ان يلاحظ على وجهين
الاول على الاطلاق من حيث انها جوهر لا نام وموجود دائما بالقوة والثاني من حيث انها مضافة بسبب نسبتها الى الصورة
وكونها مضايفا لها على ما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات والهيولى الملحوظة بهذا الوجه الثاني
لا يمكن ان تعرف بدون العدم لانها لما نسبت الى الصورة التى ليست فيها بالفعل تكون في العدم بالفعل والاستعداد
اليها وكلاهما يعينان العدم واما الملحوظة بالوجه الاول فيمكن ان تعرف بدون العدم فالعدم يمكن ان يعرف
بدون الهيولى وكذا الهيولى بدون العدم وعن الثالث انما يقال انه متحد بالموضوع مع الهيولى على وجه يقال
به البياض والجدار متحدان بالموضوع اى بسبب ان البياض متحقق في الجدار الا ان البياض صورة موجودة
في الخارج ومغاير للجدار بالذات في الخارج بخلاف العدم فانه انما يلاحظ بالعقل كعرض ما وصورة ما متحقق
في الموضوع كما قال المص في المتن السادس والستين والمتن الخامس من ثاني الثمانية وعن الرابع ان الواحد
المتعلق بما نحن فيه اما يؤخذ لما يكون واحدا بالصورة او الاشياء التى تكون بالوجود متحدة وبالصورة كثيرة
لان المغايرة بالصورة اقل من المغايرة بالوجود او قل من المغايرة الخارجية والاشياء التى تكون متحدة بالوجه
الاول تكون متحدة بالنوع ايضا لانها بالذات تكون اسفل بالنسبة الى النوع في الخط المستقيم المرسوم في
سلسلة المقولات ولهذا سيتكلم المص في المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة المذكور في الدليل الرابع واذا
كان بعض الاشياء متحدة بالوجود والذات فقط لا يكون بالصورة يمكن ان تكون واحدة بالعدد وكثيرة
بالصورة وبالنوع وبالجنس العالى كالفعل والانفعال فانهما متحدان بالعدد بهذا المعنى لانهما حركة واحدة
بالعدد ومتفرقان بالصورة فكذلك الهيولى والعدم متحدان بالعدد لا بالصورة او قل الاشياء التى
تكون متحدة بالعدد بالذات تكون متحدة بالنوع ايضا كالحيوان والناطق فانهما لما كانا متحدين بالعدد
بالذات في الانسان كانا متحدين بالنوع ايضا تكون متحدة بالعدد بالعرض لا تكون متحدة بالنوع كالانسان
مع البياض العارض عليه فانهما متحدان بالعدد والموضوع بالعرض وليسا متحدين بالنوع المتن الحادي
والستون قال المص لكن يقال كثيرا في هذه الماهيات يصير شئ من شئ ولا يصير شئ شيئا كما يقال

نو تعريفها واحدا تكون م

بالنوع يكون واحدا م

او الاشياء التى

بلغ

الموسيقى يصير من اللاموسيقى ولا يقال الموسيقى يصير من الانسان واما في الباقيات فقد يقال كذلك لانا
نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما ويقال كلا الوجهين من المقابل وغيره اي في
من هذا هذا وهذا هذا لان الموسيقى يصير من اللاموسيقى واللاموسيقى يصير موسيقيا ولهذا يكون في
المركب كذلك لانه يقال الموسيقى يصير من الانسان اللاموسيقى والانسان اللاموسيقى يصير موسيقيا **اقول**
لما بين المصر في المتن الثامن والخمسين الفرق بين الهيولى والعدم من اختلاف التعبيرين ثم وضعه في المتن
التاسع والخمسين من طبعهما وبينه في المتن الستين رجع ههنا الى بيين الفرق الاول بينهما بيانا ازيد مما
مع استثناء ما فعل في هذا المتن امور ثلثه بين اولا وجه التعبير عن العدم حيث قال لكن يقال كثيرا
اي غير الباقيات يصير شيء من شيء لا يصير شيء شيئا يعني ان القاعدة في التعبير عن الاعدام التي بينا في
المتن السابق انها لا يبقى في التكون ان يقال غالبا من الشيء يصير شيء وقليلا الشيء يصير شيئا اي التعبير
الاول يستعمل فيها اكثر من الثاني فقولنا الموسيقى يصير من اللاموسيقى اولا من قولنا اللاموسيقى صار موسيقيا
ثم اذا قال ولا يقال الموسيقى يصير من الانسان وضع قاعدة في التعبير عن الموضوع والهيولى فكان وضعها
في المتن الثامن والخمسين وهي ان التعبير بكلمة من لا يجوز في الموضوع لانا لا نقول الموسيقى يصير من الانسان
بل نقول الانسان صار موسيقيا كما قال في المتن المذكور واشار اليه ههنا وهذه القاعدة ليست كلية وله
ولهذا قال واما في الباقيات فقد يقال كذلك اي قد يستعمل في الموضوع والهيولى الباقي حين التكون هذه
العبارة كما نستعملها في العدم لانا نقول الصنم يصير من النحاس ولا نقول النحاس يصير صنما وقد بينا
هذا في شرح المتن الثامن والخمسين فارجع اليه ثم بين الفرق بينهما بحسب التعبير وقال ويقال كلا الوجهين
من المقابل وغير الباقي من هذا هذا وهذا هذا يعني انا نستعمل كلا العبارتين اي من هذا صار هذا وهذا
صار هذا في العدم الذي هو مقابل الملكة وغير باق لانا نقول الموسيقى يصير من اللاموسيقى واللاموسيقى
يصير موسيقيا ويستنتج من هذا انه لما كان يستعمل في العدم كلا العبارتين استعمالا متناسبا ودون الموضوع
والهيولى الا احدهما ظهر انهما مفارقان لكنه كان كذلك فظهر انهما مفارقان ثم قال ولهذا يكون في المركب كذلك
اي ولهذا يستعمل في المركب من الموضوع والعدم كلا العبارتين كما يستعمل في العدم المقابل الغير الباقي لانا
نقول الموسيقى يصير من الانسان اللاموسيقى والانسان اللاموسيقى يصير موسيقيا **المتن الثاني والستون قال**
المصر ولما كان التكون يقال على وجهين وبعض الاشياء لا يقال يتكون على الاطلاق بل يصير شيئا والتكون
على الاطلاق في الجواهر فقط ظهر انه يجب ان يوضع في غيرها شيء يتكون هو لان الكم والكيف والاضافة و
والاين تتكون اذا وضع تحتها شيء ولان الجوهر فقط لا يقال في الموضوع وجميع ما سواه يقال في الجوهر
واما ان الجوهر وجميع الموجودات الاخر على الاطلاق تتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين لانه يكون دائما
شيء يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات من البذر **اقول** قد بين في المتون
السابقة ان يوجد في التكون من جانب المتكون منه مبدأ ان الهيولى والعدم وبين باي وجه يكونان اثنين
ولما كان لسائل ان يسئل هل يوجد هذان الاثنان في جميع المكونات او في بعضها فقط اراد ان يبين
في هذا المتن والمتن الاتي انهما يتحققان في كل تكون وبينه الى هكذا ان العدم متحد بالعدد مع الهيولى
والهيولى يتحقق في كل تكون وتبدل فهما يتحققان في كل تكون وتبدل والصغرى ثابتة بما سبق ويثبت
الكبرى بما قال ههنا ولما كان تكون الاشياء يقال على وجهين بعضها تتكون على الاطلاق وهي التي تتكون
بالجوهرية وهذا المخصوص بالجواهر كما قال والتكون على الاطلاق في الجواهر فقط وبعضها لا يقال تتكون على
الاطلاق بل تتكون بالنظر الى شيء اي يصير شيئا وبهذا الوجه يتكون جميع ما يتبدل بحسب عرض ما كما اذا
صار شيء حارا او ابيض او ناميا او ذابلا فانا لا نقول انه تكون او صار شيئا كما نقول اذا تكون بالجوهرية

بل نقول

بل نقول صار حارا او ابيض او ذابلا والى هذا اشار المصر حيث قال وبعض الاشياء لا تتكون على الاطلاق بل
يصير شيئا اي تكون الاعراض ليس تكونا على الاطلاق وبعد تمهيد هذا التقسيم اثبت وجوب ان يوضع ما
ما تحت كل تكون لا مطلقا كان او مطلقا اثبت الاول بعد ما قال ظهر انه يجب ان يوضع في غيرها اي غير الجوهر
اي الاعراض شيء يتكون هو بالاستقراء اولا اي بقوله لان الكم والكيف والاضافة والمتى والاين
تتكون اذا وجد موضوع ما يعني ان التكون لا على الاطلاق هو تكون الاعراض وكل تكون الاعراض
لا بد له من موضوع ما لان الكم والكيف والاضافة والمتى والاين وسائر الاعراض انما تتكون اذا وجد
موضوع ما فكل تكون لا على الاطلاق لا بد له من موضوع ما وبالبرهان ثانيا اي بقوله ولان الجوهر
فقط لا يقال في الموضوع وجميع ما سواه يقال في الجوهر يعني ان الجوهر فقط لا يوجد في الموضوع واما
جميع ما عداه اي جميع الاعراض فيوجد في الجوهر اي الموضوع تصوير البرهان ان الاعراض لا توجد
الا في الموضوع وكل ما لا يوجد الا في الموضوع يجب ان تتكون فيه لان تكون الشيء انما يكون على مقتضى
وجوده لان تكون الشيء هو مجيئه الى الوجود فالاعراض يجب ان تتكون في الموضوع واثبت الثاني
بقوله لانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون كما يتكون النباتات والحيوانات
من البذر بعد ما قال واما ان الجوهر وجميع الموجودات الاخر على الاطلاق تتكون من موضوع ما
فظاهر للناظرين يعني ان الجوهر الذي يتكون وجميع الموجودات على الاطلاق المغايرة للاعراض اي جميع
الجواهر المتكونة يتكون من موضوع ما فظاهر للناظرين تقريره ان الجوهر المتكونة انما تتكون بمجيء صورة
بعد ذهاب اخرى وكل ما كان كذلك يستدعي شيئا موضوعا يذهب منه صورة ويجيء فيه اخرى فا
فالجواهر المتكونة تستدعي موضوعا يذهب منه صورة ويجيء فيه اخرى وصغرى هذا الدليل مطوية والكبرى
هي المشار اليها بقوله لانه يكون دائما شيء يوضع تحت التكون يتكون منه ما يتكون ويحصل مما ذكر
ان كل تكون اما تكون الجواهر او تكون الاعراض وكل منهما يستدعي مادة موضوعة فكل تكون يستدعي مادة
موضوعة **المتن الثالث والستون قال المصر** والمتكونات على الاطلاق بعضها يتكون بتبدل الشكل كا
كالصنم من النحاس وبعضها بالانضمام كالاشياء التي تنمو وبعضها بالتنقيص كهيكل العطارد من الحجر
وبعضها بالتركيب كالبيت وبعضها بالاستحالة كالاشياء التي تتغير مادتها وظاهر ان جميع الاشياء التي تتكو
كذلك تتكون من الموضوعات **اقول** زعم سمبليقيوس وتبعه دمترياس ويقولومناس وبعض اخوان المصر
اراد ههنا ان يثبت على وجه الكمال ما قال في اخر المتن السابق من ان التكون على الاطلاق يستدعي دائما مادة
موضوعة وبينه بتعداد خمسة وجوه بها يقال تكون شيء على الاطلاق وبالجوهرية وهذا الزعم مؤيد بان
لفظ على الاطلاق الواقع في هذه وله والمتكون على الاطلاق بعضها تتكون الى اخره يجب ان يوخذ بمعنى اخذه
في المتن السابق ولا يحمل على المصنف باستعمال اللفظ المشترك في موضع بمعنى وفي اخر بمعنى اخر وقد اخذ
فيما سبق فيما بمعنى التكون الجوهري فيجب ان يوخذ ههنا بهذا المعنى ايضا وبان المصر اراد ان يقسم ههنا
الاشياء التي تتكون بالجوهرية فقط وبان المصر قد حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون العرضي
وحكم فيه بظهور وجوبه للتكون الجوهري للناظرين فيه فلو تكلم في هذا المتن بالتكون العرضي لكان مستدركا
لكن لما وجب النظر للتكون الجوهري بسبب حوالته الى النظر ذكره ههنا فقط وقسمه الى خمسة اقسام وهذا
الزعم لا ينبغي ان يقبل بل يرد ببعض الاقسام المذكورة ههنا الذي ليس بتكون جوهري اصلا كما سنعرف
بعيد فمراد المصر هو ما بينه اسكندر الافرودسي وسيريانوس الكبير وتبعهما ثمسطيوس ويحيى النحوي و
ابن رشد القرطبي وتوما الاكويناس وهو ان المصر لما اثبت في المتن السابق وجوب موضوعية الهيولى لكل
واحد من التكون المطلق واللامطلق على الانفراد اراد ان يذكر ههنا برهانا اوسع شاملا للتكونين معا

ويبين ان جميع المكونات مطلقا اى جوهريا كان او عرضيا يستدعى مادة موضوعة واما ادلة سمبلقيوس
على ما زعم فضعيفة جدا لانا نجيب عن الاول بان المص لم يرد بلفظ على الاطلاق ههنا معنى بالجوهرية كما كان
فى المتن السابق بل اراد به بمعونة دلالة التقسيم عند المفيد بشئ من التكون الجوهرى او العرضى يعنى جميع
المكونات مطلقا سواء كان متكونا بالتكون الجوهرى او بالعرض ودلالته على هذا المعنى واقع فى مواضع غير
محصورة من كتب المص وعن الثانى بان المص لا يريد ان يقسم ههنا المتكونات بالجوهرية بل مطلق المتكونات
جوهرية كانت او عرضية كما ستعرف وعن الثالث بان المص كما حكم فيما سبق بظهور وجوب الموضوع للتكون
العرضى كذلك اثبته بعدم الاستقراء او البرهان فيه فالمانع ان يثبته ههنا ايضا بدليل ثالث فى ضمن اثبات
الكل وهذا ليس باستدراك قطعا بل استدلال من وجه لم اذا عرفت هذا فاعلم ان المص فعل فى هذا
المتن امرين تعدا ولا وجه لهما يكون جميع المتكونات تكونا جوهريا او عرضيا طبيعيا او صناعيا
وليستنتج ثانيا وجوب ثبوت المادة الموضوعة جنسه الوجه الاول يكون بتبدل الشكل اذا تبدل الموضوع بحسب
النوع الرابع من الكيفات اى الصورة والشكل كتكون الصنم من النحاس سواء كان بالضرب او بالذوب
والافراغ وهذا الوجه من التكون مختص بالصناعيات والوجه الثانى يكون بالانضمام كالاشياء التى تزداد
حجمها بانضمام مادة جديدة وهذا الوجه شامل للتكون الطبيعى والصناعى لانه يوجد فى صبرة الحنطة
مثلا لو ضم اليها صبرة اخرى فانها تزداد حجمها بالصنعة ويوجد فى الاجسام الطبيعية التى تقال فى اول
الكون والفساد نامية مجازا كما ان النار تزداد بضم الحطب ويوجد فى الاجسام التى تقال انها
تنمو حقيقة كنوى الانفس من النباتات والحيوانات ولما كان ما ذكرنا حقا كان ما زعم سمبلقيوس
وقوم قاس ويقولو مناس باطلا بل نقول ان الاجسام تقال حقيقة تنمو كالطفل مثلا لا يقال انها
تكونت على الاطلاق بل يقال صارت كبيرة والوجه الثالث يكون بالانتقاص كصنع العطارد الذى
يفعل النجار من الحجر الا مصور بالحك وهذا الوجه يوجد ايضا فى الصناعيات كهذا المثال وفى الطبيعيات
كالاجسام التى تصير صغيرة بالانفصال بعض الاجزاء طبعا كالمشايخ والنباتات والاشجار
التى ذبلت وصغرت بعد كونها نامية كبيرة ووجه الرابع يكون بالتركيب كما يتركب ويتكون البيت
من الاحجار والجص والخشب وكذا نقول فى الطبيعيات انها يتركب من الهيولى والصورة او من
العناصر الاربعة والوجه الخامس يكون اذا تكون شئ بالاستحالة كالاشياء التى تتغير مادتها
ولفظ الاستحالة ههنا يؤخذ اعم شاملا للاستحالة الطبيعية التى الحقيقة تكون حين يتبدل الموضوع
فى احواله المتضادة او المتوسطة مع كونه باقيا محسوسا كما تبين فى المتن الثالث والعشرين من اول
الكون والفساد وللتكون الجوهرى وانما سماه المصنف استحالة لان التكون الجوهرى يكون بعد الاستحالة
الحقيقية لانه لا يوجب التكون الجوهرى بدون تقدم الاستحالة الحقيقية ولان كل ما يتكون يستحيل
بالجوهرية فعلى هذا ينبغى ان يفهم من لفظ المادة فى قول المص كالاشياء التى تتغير مادتها ما يشمل المادة
الموضوعة بالفعل التى تكون فى الاستحالة الحقيقية محسوسة كما اذا استحال الماء من البرودة الى الحرارة
والموضوعة بالقوة اى الهيولى الاولى التى تتبدل فى الاستحالة الجوهرية بحسب الجوهر من عدم وجود شئ الى
وجوده وهذا الوجه الخامس مخصوص بالتكون الطبيعى غير شامل بالصناعى لان الصنعة لا تحيل
المادة وان كانت معينة للطبيعة فى ان يحيلها وما حققنا ظهر ان جميع ما يكون فى نفس الامر يوجد ما
يجب ان يكون باحد هذه الوجوه الخمسة لا بشئ اخر سواها وبعد تمهيد هذا احتمل بقوله وظاهر
ان جميع الاشياء التى تتكون كذلك تتكون من الموضوعات وجوب ثبوت الهيولى بطريق ان كل ما يتكون
فى العالم يتكون اما بتبدل الشكل او بالانضمام او بالانتقاص او بالتركيب او بالاستحالة وفى كل ما يتكون

كذلك

كذلك يفرض تحته هيولى موضوعة بالضرورة كما لا يخفى على المتفحص المتتبع لان جميع ما يكون بتبدل الشكل
يستدعى موضوعا يتبدل شكله وجميع ما ينمو بالانضمام كالطفل يقتضى موضوعا يزداد ويكبر بسبب انضمام
بعض الاشياء عليه وجميع ما ينقص بالاخراج يستدعى موضوعا ينقص ويصغر بسبب اخراج بعض الاشياء
منه وجميع ما يتكون بالتركيب يطلب الاشياء التى تتركب وجميع ما يكون بالاستحالة يستدعى محلا يقع
الاستحالة عليه بحسب الجوهر او الكيف فكل ما يتكون فى العالم يفرض تحته هيولى موضوعة بالضرورة وبما
ذكرنا الى ههنا تحققت وجوب ثبوت الهيولى والفرق بينها وبين العدم واعلم انه قد علم من المتن الثانى والستين
ان الاعراض تستدعى موضوعا تكون فيه لان الجوهر فقط لا يقال فى موضوع وجميع ما سواه يقال فى الجوهر
وقد كان صور هذا الدليل فى شرح المتن المذكور بان الاعراض لا توجد الا فى الموضوع وكل ما لا يوجد الا
فى الموضوع يجب ان تكون فيه لان تكون الشئ انما يكون على مقتضى وجوده لان تكون الشئ هو مجيئه الى الوجود
فالاعراض يجب ان تكون فى الموضوع لكن هذا الدليل منقوض بان يقال الجوهر ليس فى الموضوع كما قال فى
هذا المتن وفى مقولة الجوهر وتكون الشئ انما يكون بحسب وجوده فالجوهر لا يكون فى الموضوع لكن هذه
النتيجة مخالفة للجزء الثانى لهذا المتن فان الصورة التى هى جوهر تكون فى الموضوع التى هى الهيولى ويجاب
بان عدم كون شئ بلا موضوع يكون على وجهين احدهما ان لا يكون بلا موضوع خارجى يقوم به ويستند اليه
واذا وجد فيه بالفعل يكون عارضا له خارجا عنه والثانى ان لا يكون بدون موضوع هو جزء مركب معه
بالذاتية للشئ والكون فى الموضوع بالوجه الاول مختص بالاعراض ولا يتحقق فى الجوهر اصلا وبالوجه الثانى
بالجوهر اى الصورة فانها توجد فى الموضوع اى الهيولى التى هو جزء مركب معها بالذاتية وبصورها الصورة
تصير جوهرا ويكونان معا جزء الجوهر المركب ولهذا يستدعى الصورة الجوهرية فى التكون الجوهرى مثل
هذا الموضوع الذى تكون فيه ومنه وايضا الصورة تكون فى الموضوع الذى تصوره والجوهر التام
ليس فى الموضوع فالصورة ليست بجوهر تام ثم انه يفهم مما قال فى المتن المذكور واما ان الجوهر وجميع الموجودات
الاخر على الاطلاق تتكون من موضوع فظاهر بين الى اخره ان يكون عنده بعض اشياء اخر سوى الجوهر موجودة
على الاطلاق وهو مخالف لما فى نفس الامر لان جميع ما سوى الجوهر هو الاعراض فقط وهى لا تكون موجودة
على الاطلاق بل موجودات الموجود كما قال فى المتن الحادى والعشرين من رابع ما بعد الطبيعية ولانه لو كان
سوى الجوهر موجودات اخر على الاطلاق متكونة لتكون هى على الاطلاق وبالجوهرية وكل ما يكون على الاطلاق
وبالجوهرية جوهر فتلك الموجودات جواهر لا مغايرة لها اجاب عنه وقوم قاس وبعض اخر بان المص اراد
بقوله وجميع الموجودات على الاطلاق الاخر الصناعيات التى تشابه الجواهر وتوجد بالذات ولهذا
سميت موجودة على الاطلاق وهذا الجواب ليس بصواب عندى لان الصناعيات ليست منظورة
ههنا ولان صنعة الصناع عرض فلا يكون الصناعيات موجودة على الاطلاق بل بالنظر الى شئ واجاب
ابن رشد وتبعه زابارلوس ويقولو مناس بان الحرف الذى اقيم فى موقعه الواو ليس بعاطف بل حرف
تفسير لما قبله فعلى هذا يكون معنى العبارة المذكورة واما ان الجوهر اى جميع الموجودات على الاطلاق الاخر
المغايرة للاعراض تتكون من موضوع فظاهر للناظرين وانا اقول فى الجواب عنه ان المص اراد بالجوهر ههنا
الصورة الجوهرية وبجميع الموجودات على الاطلاق الاخر الاجسام المركبة الطبيعية لان كلا منهما يتكون
فى نفس الامر من الموضوع وعلى هذا المراد دلنا عبارة المص الموجودة فى جميع النسخ القديمة اليونانية
وهى وتندك اى واما الشيا اى الجوهر فان حرف ا فى اللغة اليونانية حرف تعريف يدل على المعهود الخارجى و
ويختص مدخوله بامر معين كاللام فى اللغة العربية فيكون المعنى واما الجوهر المعهود المعلوم عندكم ايها
المخاطبون اى الصورة فانها جوهر عند المص كما صرح فى مواضع غير محصورة ثم ان المص حكم فى المتن المذكور انه

خ للناظرين ح

كلا من الاضافة والمتى يتكون فيلزم منه ان يقع فيهما الحركة لانهما لو تكونا بالحركة قطعا ولكن حكم في المتن
الخامس وما بعده من الكتاب الخامس ان لا يقع الحركة الا في مقولات ثلثة اي الكم والكيف والاين وليس هذا الا شيا
وايضا انه قال في اخره ان البذر موضوع ومادة يتكون منه الحيوانات والنباتات مع انه وضعه في المتن الثاني
والثلثين من ثاني الثمانية في العلل الفاعلية وهاهنا فيان اقول اني في دفع الاول ان تكون الشئ يقع على وجهين
اولا وبالذات وثانيا وبالعرض والاضافة والمتى وساير المقولات ماعدا الثلثة المذكورة وان كانت لا
تتكون اولا وبالذات ولا تكون اولا حد التبدل والحركة لكنها تتكون ثانيا وثانيا وبالعرض وتبعا كما سيتبين
في الكتاب الخامس المذكور والمصر ناخذ التكون ههنا اعم من الذاتي والعرضي فيكون حكمه ههنا بان
الاضافة والمتى تتكون صحيحا وفي الكتاب المذكور ياخذ الحركة احض اي الحركة اولا وبالذات فيكون حكمه
بانها لا تقع الا في الكم والكيف والاين صحيحا فلا تناقض بين كلاميه اصلا وفي دفع الثاني ان المرسل
في الفصل الثامن عشر من تكون الحيوانات ان البذر هل يكون داخلا في العلل الفاعلية اي هو قابل ومنفعل
او فاعل ومصور واجاب بان للبذر نوعين من الاجزاء ثخينة غليظة ولطيفة رقيقة وهو بالنظر الى
اجزائه الاول مادة وموضوع بالنظر الى الثانية فاعل ومصور فالمصر لاحظ البذر بحسب اختلاف اجزائه
فحكم ههنا بكونه هيولي يتكون منه النباتات والحيوانات وادخله في ثاني ما بعد الطبيعة في العلل الفاعلية فان
قلت ان البذر لا يبقى في كلا طرفي التكون والهيولي يجب ان تبقى في كلا طرفي التكون فالبذر ليس بهيولي
ويثبت الصغرى بان بذر النباتات والحيوانات لا يبقى في النباتات والحيوانات المتكونة قلت ان البذر مادة
قريبة او قل مادة مقارنة مع عدم الشئ الذي سيكون وقد تكلمنا لهذا في البحث الثالث على المتن الثاني
والاربعين وبهذه الملاحظة اورده المصر ههنا والهيولي الغريبة لا يجب ان تبقى في كلا طرفي التكون
اي الحدثية والحداليه وانما يجب ان تبقى لو كانت بعيدة وهيولي النباتات والحيوانات البعيدة باقية فيهما
قطعا واورد على المتن الثالث والستين ان المصر لم يستوف جميع وجوه التكونات فيه لانه قال في المتن
التاسع من خامس الثمانية ان انواع التبدل والحركة اربعة يعني في الجوهر والكم والكيف والمكان وفي
هذا المقام بذكر الثلثة فقط لان التبدل الذي يكون بحسب الكم يدخل في الوجه الثاني للتكون والذي
يكون بحسب الكيف والجوهر يدخل في وجه الخامس على راينا واما الذي يكون بحسب المكان فليس بداخل
في وجه من الوجوه المذكورة ولجيب اولا بان المصر لا يتكلم ههنا للاشياء التي تتبدل وتتحرك مطلقا بل
للاشياء التي تتكون فان التكون ليس هو التبدل مطلقا بل بينهما فرق لان التبدل اعم من التكون كما قال
المصر في الخامس والاربعين من اول الكون والفساد وثانيا بان المصر قد ادخل الحركة في المكان في الوجوه
المعدودة المذكورة لان الاشياء التي تتكون بتبدل الشكل وبالضم وبالاخراج وبالتركيب
الصناعية تتبدل وتتحرك بحسب المكان لانه لا يمكن ان تتبدل كذلك الا بالحركة في المكان وكذلك
الاشياء التي تزداد من الضم الطبيعي وتنقص من الاخراج الطبيعي تتحرك في المكان قطعا لان
الاشياء التي تزداد من الضم الطبيعي وتنقص من الاخراج الطبيعي تتحرك في المكان قطعا لان الاشياء التي
تزداد طبعا من الضم الطبيعي تستدعي بمقدارات ازيد فتطلب امكنة اكبر وهذا لا يمكن ان يكون
الا بالحركة المكانية وكذلك الاشياء التي تنقص وتذبل طبعا تستدعي بمقدارات انقص فتطلب امكنة
اصغر **المتن الرابع والستون قال المصر** فظهر مما ذكرنا ان كل ما يتكون مركب دائما والمتكون بعض
شئ ويوجد بعض شئ يصير هذا وهذا اثنان لانه اما موضوع او مقابل ويقال المقابل اللاموسيقي
والموضوع الانسان ويقال المقابل ايضا اللاتشكل واللاتصور واللاترتيب والموضوع النحاس والحجر
او الذهب **اقول** قد اثبت المصر ههنا مبدأين الهيولي والعدم والان اراد ان يثبت الصورة ثم بل ان

بحصلها

يحصلها ماذكر وفعل في هذا المتن امرين يثبت اولا وجود الصورة الجوهرية ويبين ثانيا على اي حال
يكون الهيولي والعدم بالنسبة الى التركيب الطبيعي استنتج انت اولا هكذا ما ثبت بالبرهان ان يوجد في
كل تكون مادة تبقى سالمة تامة عين الية فلو تكون شئ بعد ان لم يكن وجب ان يوجد شئ اخر سوى الهيولي يحدث
بسببه هذا الشئ او ذاك وهذا الشئ الاخر هو الصورة الجوهرية التي بسببها يوجد الاجسام فلو كان ما تقدم
صادقا وجب ان يوجد في نفس الامر صورة جوهرية لكن المقدم حق فكذا التالي وهذه الصورة لم تكن
موجودة قبل في الهيولي بالفعل والا لكان الشئ الذي سيكون موجودا قبل ان يتكون وهو محال بداهة فيكون
في الهيولي بعد ان لم تكن فيها والهيولي والصورة اذا اجتمعتا يحصل المركب فكل ما يتكون هو المركب دائما
وهذا قوة دليل المصر لكن صورة موصولا الى المتن هكذا كل ما يتكون مركب دائما ولا شئ من المركب
هيولي فقط بل يوجد امر اخر سواها ايضا يوجد بسببه هذا الشئ او ذاك الشئ فيجب ان يعين سوى الهيولي
والعدم امر اخر هو الصورة ثم مراده من قوله ويوجد بعض شئ ويتكون هي الصورة التي لم تكن قبل ويتكون
بعد ان لم تكن ومن قوله ويوجد شئ يصير هذا هي الهيولي التي لم تكن على الاطلاق بل صارت هذا بعد
صارت حجرا او شجرا او انسانا او فرسا اذا صورت بصورة الحجر او الشجر او الانسان او الفرس وتحا
انها لم تكن قبل شيئا منها ولما كان يقول سابقا ان الهيولي والعدم واحدة بالعدد كان لسائل ان يسأل
هل هذا الكل الواحد المركب من الهيولي والعدم هو الشئ الذي صار هذا الشئ او ذاك الشئ او ذاك
اولا وباي وجه صار اجاب المصر بقوله وهذا اثنان لانه اما موضوع او مقابل يريد ان هذا الواحد
حقه له معنيان معنى الموضوع ومعنى المقابل اي العدم ويوضح هذا بالامثلة لان اللاموسيقي واللاتشكل
واللاتصور واللاترتيب تكون اعداما والانسان الذي يصير من اللاموسيقي موسيقيا والنحاس والحجر والذهب
التي يتكون منها الاشياء الصناعية تكون موضوعات فذاك الواحد لا يصير هذا الشئ او ذاك الشئ
من حيث انه مقابل لان العدم يزول بحدوث الصورة بل من حيث انه موضوع هذا واعترض بان في كلمات
المصر مخالفة فانه قال اولا كل ما يتكون مركب دائما ثم قال الصورة والمتكون بعض شئ فلما كان كل ما يتكون
مركبا دائما فاما ان يكون الصورة مركبة لكونها متكونة واما ان يكون قوله كل ما يتكون مركب دائما كاذبا
وايضا لو تكلمنا على سبيل الحقيقة يرى ان تكون الصورة متكونة لا المركب لان ما يتكون حقيقة هو الذي يوجد
الان بعد ان لم يكن اولا اصلا وهذا انما يصدق في الصورة لانه اذا تكون النار مثلا انما يتكون صورتها
الحلم تكن شئ لها موجودا قبل واما المركب اي النار مثلا فهو وان كان يرى ان يتكون الان لكن لما كان بعض
بعض اجزائه اي هيولاه موجودة قبل لا يرى ان يكون متكونا حقيقة فلو تكلمنا المتكون حقيقة يكون
المتكون حقيقة هو الصورة فقط لا المركب فيكون ح قول المصر وكل ما يتكون مركب دائما كذبا وايضا
ان الاعراض ليست بمركبة بل صورا بسيطة وهي تتكون على ما قال في المتن الثاني والستين ولهذا احقق في
المتن السادس والعشرين من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ان مبادي التكون شاملة للاعراض ايضا
فليس كل ما يتكون بمركب دائما واقول في الجواب عن الاول ان من ينظر الى عبارة المصر ولو بالنظر الجليل
يعرف منها فرقا جليا بين حصول المركب والصورة لانه قال لبيان حصول المركب ما يتكون مركب على الاطلاق
وبلا تقييد وقال لبيان حصول الصورة والمتكون بعض شئ اي بعض شئ من المركب لا على الاطلاق
بل بتقييد ببعض شئ من المركب لان تكون شئ على الاطلاق وتكون البعض من هذا الشئ امران متغايران
لان القضية الثانية يدل بها فقط على ان الصورة التي تتكون من الجديد بعض من المتكون الاول وعن
الثاني ان الصورة والمركب يصيران بالتركيب لكن الصورة تصير كشئ به والمركب كما هو وهي غاية
صورية للتكون وفي ترتيب السلوك اول وقد اشار المصر الى هذا في المتن الرابع عشر من ثاني الطبيعيات

والاين

او في المادية العلل

حيث قال التكون طريق الى الطبيعة اى الصورة والمركب غاية تامة ولهذا التكون واول فى ترتيب القصد
لان طبيعة الشيء يجب ان يفعل شيئا اخر مثل نفسه مثلا الحيوان حيوانا والنبات نباتا كما قال المص فى المتن الرابع
والثلثين من ثانى النفس فعلى هذا وان كان يكون كل منهما بهذا الوجه لكن التكون حقيقة وبالذات هو
المركب لان المتكون حقيقة وبالذات يكون موجودا حقيقة وبالذات والموجود حقيقة وبالذات هو المركب
فقط لانه الجوهر التام فقط وهذا الشيء واما الصورة فليست موجودة حقيقة وبالذات بل بسبب المركب
فالمتكون حقيقة وعلى الاطلاق هو المركب فقط واقول على ما قيل فى دليل الاعتراض واما المركب فهو وان
كان يريد ان يكون الى الجزء انه كاذب لان المركب يوجد الان بحيث لم يكن له شيء موجود اقبل ان لم يوجد
هو لان الهيولى الموجودة الان فى هذا الشيء لم تكن هيولى هذا الشيء قبل ان يكون هو فما قيل فيه ان ما
يكون حقيقة هو الذى يوجد الان بعد ان لم يكن اولا انما يصدق على المركب لا الصورة لانها وان لم تكن شيئا
لما قبل ان توجد لكنها كانت فى قوة الهيولى وعن الثالث ان صورة الاعراض البسيطة لا تتكون بل المركبات
العرضية كما بينه المص فى سابع ما بعد الطبيعة المتن الخامس والستون قال المص ولما كانت علل الاجسام الطبيعية
ومباديها الاشياء التى اذا وجدت اولا توجد وتحصل هى منها الا بالعرض بل بحسب ما يقال كل منها بالجوهر
فظاهر ان الكل يحصل من الموضوع والصورة لان الانسان الموسيقى يتركب من الموالانسان بوجه لانك
تحل المعانى الى معانيها اقول لما اثبت المص الى ههنا مبادى ثلثة للامور الحاصلة بالطبع اراد ان ينظر ههنا
كيف يكون احوالها بالنسبة الى المركب الطبيعى وبالنسبة الى انفسها وبين فى هذا المتن ان الهيولى والصورة
مبدأن بالذات للشيء المتكون وبين فى المتن الاتى علم كون العدم مبدأ بالذات له بل بالعرض ومنه
يظهر النسبة بين تلك المبادى فوضع فى هذا المتن دعواه واثبتها فادعى انه ظاهر ان جميع المركبات الطبيعية
تحصل من الموضوع والصورة لا بالعرض بل بالذات ويمكن ان يعتبر الدعوى بان يقال ظاهر ان الهيولى
والصورة علتان ومبدأن بالذات لجميع المركبات الطبيعية واثبت دعواه بانه لما كانت علل الاجسام
الطبيعية ومباديها اولا وبالذات الاشياء التى اذا وجدت اولا توجد توجد هذه الاجسام وتحصل منها
كان الهيولى والصورة علتين ومبدأين بالذات لا بالعرض للمركبات الطبيعية لتركبها منهما كما من الاول
كما ان الانسان الموسيقى يتركب بوجه ما من الانسان والموسيقى لكن الاول حق فكذا التالى وتقييد الاشياء
اى العلل والمبادى بالتى اذا وجدت اولا حسن لان الهيولى والصورة اجزاء ذاتية للاجسام ولا شيء
اقدم من الاجزاء الذاتية ولان المركبات الطبيعية تتركب من الاعراض ايضا لكن لا منها كما من الاول
واراد بقوله اذا وجدت اولا توجد وتحصل هى منها ان الامور الطبيعية توجد وتتركب وتحصل من هذه
الاشياء حال كونها موجودة كانه قال توجد وتتركب من هذه الاشياء الموجودة اولا لكونها موجودة
وتحصل منها لكونها حاصلة ويصور تمام دليل المص تصويرا ابين هكذا ان الهيولى والصورة تتركب منهما
بالذات لا بالعرض الاجسام الطبيعية حين توجد ان كما من الاول وتحصل منهما بالذات حين تتكون
كما من الاول وكل ما يتركب منه الاجسام الطبيعية بالذات لا بالعرض كما من الاول وتحصل منه بالذات
حين تتكون علل ومباد لها فالهيولى والصورة علل ومباد للاجسام الطبيعية واثبت الصغرى بالمثال
حيث قال لان الانسان الموسيقى يتركب من الانسان والموسيقى بوجه ما وانما قال بوجه ما لان ههنا
المركب اى الانسان الموسيقى ليس بمركب من الهيولى والصورة الجوهرية كما من الاول وبالدليل حيث قال لانك
تحل المعانى الى معانيها تصويره ان الهيولى والصورة تنحل اليها الاجسام الطبيعية المركبة كالانحلال
الى الاول اى المبادى والعلل وكل شيئين ينحل اليهما الاجسام المركبة انحلالا اوليا اى المبادى والعلل
تتركب هى منهما بالذات لا بالعرض كما من الاول فالهيولى والصورة تتركب منهما الاجسام الطبيعية

والموسيقى مع

المركبة بالذات لا بالعرض وانما قال المص لانك تحل المعانى اى معانى المركبات الى معانيها اى الهيولى
والصورة ولم يقل لان المركبات الطبيعية تنحل الى الهيولى والصورة لان التحليل يكون على وجهين الاول
بالطبع والثانى بالعقل والتحليل الطبيعى يكون اذا انحل مركبا الى اجزائه المركبة التى توجد بالذات وتكون
منفصلة بالذات وبهذا الوجه ينحل الانسان والثور الى اللحم والعظم وامثالهما وينحل الجسم المركب الى العناصر
الاربعة وهذا الانحلال يسمى طبيعيا لان الطبيعة تحلل بعض الاجزاء عن بعض والتحليل بالعقل يكون اذا
قسمنا بالعقل مركبا الى اجزائه التى لا يمكن ان توجد بالذات ومنفصلة كما نحلل الانسان بهذا التحليل الى
الحيوان والناطق والى الهيولى والصورة او الانسان الموسيقى الى الانسان والموسيقى فان هذه الاجزاء
المحللة لا يمكن ان توجد بالذات ومنفصلة والعقل عال عن الطبيعة فانه يقدر ان يتصور بعض الاشياء
التى لا تنفصل بحسب الطبع بعضها عن بعض فى الخارج منفصلا عن بعض ويفصل معنى بعضها عن غير بعض
فلما امكن ان ينفصل الهيولى عن الصورة بحسب العقل فقط لا بالطبع قال المص لانك تحلل معانى المركبات
الى معانيها المتن السادس والستون قال المص فظهر ان الاشياء التى تتكون تتكون من تينك لكن الموضوع
واحد بالعدد وبالصورة اثنان فان الانسان والذهب والهيولى بالكلية قابل العدد لانها تكون هذا الشيء
بالزيادة وما يتكون منها يتكون لا بالعرض واما العدم والتضاد فعرض والصورة واحدة كالترتيب والموسيقى
او شيء اخر مما يحمل كذلك اقول لما كان لسائل ان يسئل المص ويقول انك قد عينت الهيولى والصورة ان تكونا علتين
ومبدأين بالذات للمركبات الطبيعية فما تقول للعدم هل تقول انه ايضا علة ومبدأ بالذات لها ام لا وكان له ايضا
ان يستدل بقوله انك قد قلت فى المتن الستين ان العدم واحد بالعدد مع الهيولى والهيولى علة ومبدأ بالذات
للجسم المتكون فالعدم ايضا علة ومبدأ بالذات له والا لكان الامر الواحد بالعدد علة ومبدأ بالذات له ولم يكن
كذلك معا وهو مستحيل بين فى هذا المتن حال العدم بالنسبة الى الهيولى وحاله بالنسبة الى المركب الطبيعى ومنه
يظهر ايضا النسبة بين تلك المبادى الثلثة فقال لكن الموضوع اى الهيولى والعدم واحد بالعدد كما قلنا فى
المتن الستين واثنان بالصورة اى بالماهية والتعريف فلو دخل الهيولى فى المركب الطبيعى وكان علة ومبدأ بالذات
له لا يلزم منه ان يدخل العدم فيه ايضا ويكون علة ومبدأ بالذات له لتغاير ماهيتهما واثبت كونهما امرين
متغايرين بادلة ثلثة اى بما قال اولا فان الانسان والذهب والهيولى بالكلية قابل العدد يعنى ان الهيولى موجود
خارجية ولهذا يمكن ان تعد بين الموجودات والعدم المأخوذ بالصورة ليس بموجود خارجى فلا يمكن ان
تكون معدودا بين الموجودات فهما متغايران وقوله والهيولى بالكلية اى كل هيولى قابل العدد لبيان ان الهيولى
مطلقا سواء كانت اولى او ثانية والعدم متغايران لا العدم والهيولى الثانية على ما يتوهم من مثال الانسان و
الذهب فانهما من المواد الثانية فكانه قال ليس الهيولى الثانية فقط معدودة بين الموجودات الخارجية
بل كل هيولى اولى كانت او ثانية كذلك والعدم ليس كذلك فهما متغايران وبما قال ثانيا لانها تكون هذا
الشيء بالزيادة وهذا الكلام يمكن ان يبين على الاطلاق بان يقال الهيولى تكون هذا الشيء اى جوهرا والعدم
ليس هذا الشيء فيتغايران وبالنسبة الى العدم بان يقال الهيولى لا بد فى ان تكون هذا الشيء من العدم
لان الهيولى اقرب الى الجوهر وجوهر ما على ما قال فى المتن التاسع والسبعين والعدم ليس كذلك بوجه ما
فيتغايران وبما قال ثالثا وما يتكون منها يتكون لا بالعرض يعنى ان الاجسام المتكونة لا تتكون من الهيولى
بالعرض بل بالذات فانها على ما عرفت فى المتن الثانى والثمانين موضوع اول يكون منه شيء لكونه فيه لا بالعرض
وهذا التعريف لا يصدق على العدم فهما اثنان متغايران معنى وتعريفا وبهذين الدليلين الاخيرين يثبت
كونها معدودة من الموجودات الخارجية ايضا فان ما يكون هذا الشيء بالزيادة معدود وموجود خارجى
وكذلك ما يتكون منه الاجسام الطبيعية وانا اقول الصواب انه اثبت كونهما متغايرين بقوله فان الانسان

والذهب والهيولى بالكلية قابل العدد واثبت كونها قابل العدد من الموجودات الخارجية بقوله لانها تكون
هذا الشيء بالزيادة وبقوله وما يكون منها يكون لا بالعرض قال واما العدم والتضاد فعرض اقول هذا
القول يمكن ان يشرح بوجهين اما اولا فبان يكون فعرض بمعنى فبالعرض لان لفظ فعرض ههنا مقابل لقوله
لا بالعرض حتى يكون المعنى واما العدم والتضاد فمبدأ بالعرض لا بالذات كالهيولى وهذا الشرح وان كان
لا يستفاد من ترجمتنا لكنه يمكن ان يستفاد من عبارته اليونانية واما ثانيا فبان يشرح على ما هو الظاهر
من العبارة اى واما العدم فعرض للهيولى لانه قد يتحقق وقد لا يتحقق فيها بسبب مجيء الصورة عليها وذ
وذهابها منها ويحصل مما ذكر ان كل شيء يكون مبدأ بجنسيه ما يكون موجودا والهيولى والصورة موجودتان
بالذات فيكونان مبدأين بالذات للموجودات الطبيعية واما العدم فليس بموجود بالذات بل عارض
للهيولى فيكون مبدأ بالعرض لا بالذات لها ثم قال والصورة واحدة الى اخره وهذا القول ايضا يمكن ان
يشرح بوجهين الاول هو ان المصر لما كان يقول ان بعضا من المبادى بالذات اى الهيولى واحد بالعدد
مع العدم واثنان بالماهية والتعريف فلئلا يتوهم احد ان البعض الاخر منها اى الصورة ايضا كذلك واحد
بالعدد واثنان بالماهية والتعريف قال والصورة واحدة اى الصورة واحدة حقيقة وبالكلية وليست
كالهيولى والثانى هو انه لما قال ان الهيولى قابل العدد فكانه سأل سائل باى سبب تكون معدودة بالفعل
فاجاب بان الصورة واحدة حقيقة لما قال فى المتن التاسع والستين من هذا الكتاب وفى المتن السابع من
ثانى النفس ان الواحد والموجود مع انه يقال على الكثير فما يكون لحقيقة هو الفعل اى الصورة انتهى فتكون
الهيولى واحدة بالفعل بسببها ويوضح هذا بالامثلة حيث قال كالتركيب وقد بيناه فى شرح المتن السادس
والاربعين وفى مواضع اخر والعلم الموسيقى او شيء اخر مما يحمل كذا فانها صور منها يأخذ الاشياء وحدتها
الطبيعية والتعريف **المتن السابع والستون قال المصر** ولهذا يجوز ان يقال ان المبادى اثنان وثلثة وان
يقال مرة انها اضداد كما لو قال احد الموسيقى واللاموسيقى او الحار والبارد او الموافق واللاموافق واخرى انها
ليست باضداد لان الاضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وينحل هذا بسبب ان الموضوع امر اخر
لانه ليس بضد فليس المبادى اكثر من الضدين على وجه بل اثنان كما اقول كذا بالعدد وليست اثنين بتاه
بالكلية لان ماهيتهما متغايرة بل ثلثة لان ماهيات الانسان واللاموسيقى والنحاس واللامتشكل متغايرة ماهيتهما
اقول لما كان تعليم شيء مما يظن صحيحا اذا دفعت منه جميع الاشكالات الممكن الورود عليه وكان بعض
اشكالات ممكن الورود على مبادى الاجسام الطبيعية اشار المصر فى المتن الحادى والاربعين وما
يتلوه اليه اى الى انه هل تكون اضدادا اولا وفى المتن الحادى والخمسين والثانى والخمسين الى انه هل يكفى
الضدان فقط او يجب ان ينضم اليهما امر ثالث ثم بين رأيه فالان يبين كيف ينبغى ان يفهم ويحل الاشكا لان
المذكورة فحل اولا مما ذكر الاشكال الثانى بقوله ولهذا يجوز ان يقال ان المبادى اثنان وثلثة يعنى
يجوز ان يقال المبادى اثنان فقط بوجه وبوجه اخر ثلثة فانها تكون اثنين بالعدد لانه قد
بين فى المتن الستين والسادس والستين ان الهيولى والعدم متحدان بالعدد وتكون ثلثة
بماهيتها وتعريفاتها لانه قد بين فى الستين المذكور ان الهيولى والعدم مختلفان بالماهية والتعريف
وكذلك المبادى بالذات تكون اثنين لما بين فى المتن الخامس والستين ان الهيولى والصورة
فقط مبدآن بالذات وتكون المبادى على الاطلاق اى اعم مما بالذات ومما بالعرض ثلثة لان العدم مبدأ
بالعرض فقط للشيء المتكون كما بين فى المتن السادس والستين وايضا مبادى الشيء المتكون تكون اثنين
فقط ومبادى التكون تكون ثلثة كما علم مما سبق فعلى هذا يجوز ان يقال انها اثنان وثلثة ثم حل الاول
اى هل تكون المبادى اضدادا ام لا وقال تكون اضدادا اذا نظرت بوجه ولا تكون اضدادا اذا نظرت

بوجه اخر واوضح الجزء الاول بالامثلة حيث قال كما لو قال احد الموسيقى واللاموسيقى او الحار والبارد او الموا
واللاموافق فانه ذكر اولا هذه الامثلة ههنا وفى مواضع اخر لبيان المبادى المتضادة اى الصورة والعدم
واثبت الجزء الثانى بقوله لان الاضداد لا يمكن ان ينفعل بعضها من بعض وهذا التعليل قد ذكر فى المتن
الحادى والخمسين لبيان ان الضدين فقط ليسا مبدأين وقد بينا فيه ان الضدين فقط لا يمكن ان يكون
بينهما فعل وانفعال والمبادى التى يجب ان يكون منها الكون والفساد يجب ان تكون على حال بحيث يمكن
ان يتحقق بينهما فعل وانفعال لان التكون والفساد لا يمكن ان يكونا بدونهما فالضدان فقط لا يمكن ان
يكونا مبادى الكون والفساد والى هذا التعليل اشار ههنا حيث قال وينحل هذا بسبب ان الموضوع امر اخر
لانه ليس بضد يعنى يدفع الاشكال المذكور لان الموضوع امر مغاير للاضداد منفعل من كل واحد بالتناوب
وهكذا يتحقق الفعل والانفعال والكون والفساد وفرع على ما قال ثم فليس المبادى اكثر من الضدين على وجه
معناه هو ما وضع اولا بعينه لكنه قيد بقيدين يعنى يجوز ان يقال ان المبادى ليس تكون اكثر من الضدين
احدهما هو الصورة والاخر هو المجتمع من الهيولى والعدم الكائن واحدا بالعدد مع الهيولى فالمبادى اثنان
فقط بحسب الامتياز العددى والفرق الخارجى وهما متضادان بهذا الوجه لكن لما كان بين هذا المجتمع
ابين بعبارة الهيولى اللاحق بها العدم من بيانه بعبارة العدم الذى يفهم معه الهيولى ولهذا لا يظن
هذا المجتمع ضدا للصورة لعدم كون الهيولى ضدا لها قيد القول المذكور بقيدين اى بقوله على وجه
وبقوله كما اقول كذا بالعدد ثم عقبه كالمصحح وقال وليست اثنين بالكلية اى حين نتكلم على الاطلاق
ليستا اثنين بالكلية لان ماهيتى الهيولى والعدم وتعريفهما متغايران لان ماهية الانسان شيء وماهية
اللاموسيقى شيء اخر وكذا ماهية النحاس وماهية اللامتشكل امران متغايران **المتن الثامن و
الستون قال المصنف** فكم يكون مبادى الطبيعيات المتكونة وباى وجه تكون كذا فقد ذكر وقد ظهر انه يجب
ان يوضع تحت الاضداد شيء وان يكون الاضداد اثنين وليس بواجب على وجه الاخر لان احد الضدين
كاف فى ان يفعل التبدل بغيبته وحضوره **اقول** يفعل فى هذا المتن امورا ثلثة يحصل اولا بهذه الخاتمة ثم
الاشياء التى قررها اولا للمبادى وبعد المبادى ثانيا ويبين ثالثا وجه كفاية الصورة مع الهيولى للتبدل
فقال فقد ذكر كم تكون مبادى الاجسام الطبيعية المتكونة وباى وجه تكون كذا ثم قال وقد ظهر انه يجب
ان يوضع تحت الاضداد شيء وان الاضداد اثنين وقد مر بيانهما كرارا ثم قال وليس بواجب على وجه اخر
لانه يكفى احد الاضداد غيبته وحضوره فى ان يفعل التبدل ولم يبين هذا القول احد من الشراح حق بيانه
فانه شرحه سمبلقيوس ويحيى النحوى وابن رشد ويعقوتوماس وغيرهم بان المصر قال ليس بواجب
بوجه ان يعين كلا الضدين مبادى وعلل هذا بقوله لانه يكفى احد الضدين اى الواحد منهما اى الصورة
التى يحصل بعدمها الفساد وبوجودها الكون ومن هذا قال اقوناس ومن وجه اخر ليس احد الاضداد
بواجب للتكون لانه يكفى الواحد منهما فانه يفعل التبدل بعدمه ووجوده ثم اضطرب وتحير هؤلاء
الشراح وقالوا لو كفى احد الاضداد اى الصورة فقط فى ان يفعل التبدل كان ادخال الاخر اى العدم
فيها اذا ابدا عبثا وهؤلاء كلهم لم يفهموا مقصود المصر من عبارته اليونانية اللاتينية التى ترجمتها الفاظ
هذه وليس بواجب على وجه اخر وهذا الكلام مرتبط بما قبله ومعناه هكذا ان المبادى ينبغى ان تعين
كما قلنا اى ان يكون الاثنان ضدين متعاقبين وكالفاعلين والواحد موضوعا تحتهما ومنفعلا و
وليس بواجب ان تعين على وجه اخر كما عينها ناص بعضهم لا سيما افلاطون القائل بان احد المبادى
فاعل والاثنين منفعلان كما ذكر فى المتن الخامس والخمسين واثبت كون الاضداد اثنين متعاقبين
كالفاعلين والواحد موضوعا تحتهما منفعلا بقوله لان احد الاضداد كاف فى ان يفعل التبدل

نيبه وحضورا ولان تعلم مراد المص من هذا الكلام ينبغي ان تعلم ان المص لم يرد باحد الاضداد واحدا
معينا منها اى الصورة فقط بل هذه العبارة تدل على ان الصورة او العدم كاف فمعنى الكلام ح ان احدا
من الضدين حال كونه حاضرا في الهيولى كاف في ان يفعل التكون وحال كونه غائبا منها كاف في ان يفعل
الفساد والاخر منهما حال كونه حاضرا فيها كاف في ان يفعل الفساد وحال كونه غائبا عنها كاف في ان
يفعل الكون مثلا ان الصورة الحاضرة في الهيولى تفعل الكون والغائبة عنها تفعل الفساد والعدم
حاضرا فيها يفعل الفساد وغائبا عنها وغير متحقق معها يفعل الكون ومما ذكرنا تعرف ان ذهاب الشراح
الى ان العدم ليس يوجب التكون بل الصورة فقط يكون له ليس مطابقا لراى المص اصلا فاما قال بعض
المتاخرين من ان الصورة فقط تقدر ان تفعل التكون بحضورها وغيبتها واما العدم فلان ليس
له غيبة لان العدم غيبة الصورة وامثال هذا القول خارجة عن بيان مراد المص المتن التاسع
والستون قال المص والطبيعة الموضوعة يمكن ان تعلم بالتناسب لانه كما يكون النحاس الى الصنم
او الخشب الى السرير او الهيولى الى شيء من ذوى الصورة واللامصور قبل ان ياخذ صورته كذلك
يكون هذه الى الجوهر وهذا الشيء والموجود فالمبدأ الواحد هذه وليست واحدة ولا موجودة كهذا
الشيء لكن الواحد هو الوجه وما هذا العدم المضاد له اقول لما كان لاحداث سيتفسر بعد ما بين
المص عدد المبادى والفرق بين الهيولى والعدم ويقول بين لنا باى وجه وصلت الى معرفة الهيولى
الاولى حتى نقدر نحن ايضا ان نعرفها به بين في هذا المتن وجه معرفتها اولا ثم حصل عدد المبادى
فقال الهيولى الاولى يمكن ان تعرف بانالوجيا وفسر توما اقويناس وسمقوتوس لفظ انالوجيا باضافة
الهيولى الى الصورة لانهما قالا لا تعرف الهيولى الا بالصورة لان الصورة والفعل مبدأ معرفة شيء
على ما قال المص في المتن الخمسين من تاسع ما بعد الطبيعة وهذا التفسير ليس بجيد لان انالوجيا لا يكون
بين شيئين فقط بل لا اقل من اربعة بالضرورة فلا يمكن ان يكون بين الهيولى والصورة فقط واضافة
الهيولى الى الصورة تسمى لوغوس لا انالوجيا فلان تفهم هذا يجب ان نفرق بين لوغوس وانالوجيا كما
فرق اقليدس في صدر المقالة الخامسة من اصوله فانه قال لوغوس اى النسبة اضافة ما بين
مقدارين متجانسين بعضهما الى بعض في القدر كالاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية او الخمسة
الى العشرة فان نسبة الاثنين الى الاربعة او الاربعة الى الثمانية نسبة بسيطة الى الضعف ثم
يصعد بين نسبتى تلك المقدارات الاربعة انالوجيا اى التناسب اى تشابه النسب بين المقادير الاربعة
حتى يكون نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية فعلى هذا لا يكون معرفة الهيولى
بالتناسب معرفة لها بالاضافة الى الصورة لان الاضافة نسبة لا تناسب فانظر كيف ياخذ المص
لبيان التناسب الذى يعلم به الهيولى حدودا اربعة اى الهيولى الصناعية والمركب الصناعى كالنحاس
والصنم او الخشب والسرير والهيولى الاولى والمركب الطبيعى حيث قال لانه كما يكون النحاس
الى الصنم او الخشب الى السرير الى قوله كذلك يكون هذه اى الطبيعة الموضوعة والهيولى الى الجوهر
وهذا الشيء والموجود وفي قوله او الهيولى الى شيء من ذوى الصورة واللامصور قبل ان ياخذ
الصورة الوجيز تفصيل فانه اشارة به الى انه يمكن ان يبين هذا بامثلة المركبات الصناعية الكثيرة
مثل نسبة الفضة الى الكاس والخشب الى السفينة والتراب الى الجب وغيرها مما يوجد عاريا من
الصورة الصناعية ولم يرد بقوله الى الجوهر وهذا الشيء والموجود الا المركب الطبيعى على ما ذهب اليه جميع
الشراح وسبب هذا الظاهر فان المص حين كان يتكلم في الصناعيات نسب الهيولى الصناعية الى المركب الصناعى حيث
قال كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير فان شاء ان يحفظ التناسب واتحاد النسب يجب عليه

ان ينسب في الطبيعيات ايضا الهيولى الاولى الى المركب الطبيعى والا لم يكن التناسب محفوظا وكان المعلم كاذبا فا
فاراد بالجوهر الجوهر المركب الموضوع في الخط المستقيم في سلسلة مقولة الجوهر وهو لما كان شيئا تاما يقال له
هذا الشيء لكونه مشارا اليه بالاشارة الحسية كما بين في مقولة الجوهر والموجود لانه الذى يكون ويوجد
وام ظن ان المص لم يرد بالجوهر ههنا الجوهر المركب الطبيعى بل الصورة الجوهرية التى سماها في مواضع غير محصورة
جوهرا واراد بهذا الشيء والموجود المركب الطبيعى فعلى هذا البيان يكون التناسب ههنا اثنين احدهما بين
الهيولى الصناعية والمركب الصناعى وبين الهيولى الاولى والمركب الطبيعى والثانى بين الهيولى والصورة
الصناعيتين وبين الهيولى الاولى والصورة الجوهرية وهذا الشرح يظن ان يكون اولى من الاول لانه
يدفع به التكرار ولان كلام المص يدل على التناسبين دلالة ظاهرة لانه بين اولا نسبة الهيولى الصناعية
الى المركب الطبيعى الصناعى حيث قال كما يكون النحاس الى الصنم والخشب الى السرير وبين ثانيا نسبة الهيولى
الصناعية الى الصورة الصناعية حيث قال وكما يكون اللامصور قبل ان ياخذ صورته وههنا يكون نسبة
الهيولى الثانية الغير المصورة الى الصورة الصناعية لا الى المركب الصناعى فهكذا ينبغى ان يكون نسبة
الهيولى الاولى الى اثنين اى الى المركب الطبيعى الذى يطلق عليه حقيقة هذا الشيء والموجود والى الصورة
الجوهرية ثم يحصل ان هذه الطبيعة الموضوعة اى الهيولى مبدأ واحد وموجودة كهذا الشيء وبين — و ليست واحدة
هذا بان الهيولى ليست بفعل وليست بموجودة بالفعل من طبعها وكلما ليس فعلا وموجودا من طبعه
ليس واحدا وموجودا كهذا الشيء فالهيولى ليست واحدة وموجودة كهذا الشيء اما الكبرى فلما قال المص
في مواضع كثيرة وفي المتن السابع من ثانى النفس الواحد والموجود مع كونه مقولا على الكثير فالذى
يكون بحقيقة هو الفعل واما الصغرى فتثبت من هذا المتن فانه علم منه ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة
الجوهرية والمركب الجوهرى كنسبة الهيولى الصناعية الى الصورة الصناعية والمركب الصناعى فكما تكون
الهيولى الصناعية بالقوة الصرفة بالنظر الى الصورة الصناعية والمركب الصناعى كذلك تكون الهيولى
الاولى قوة صرفة بالنظر الى الصورة الجوهرية والمركب الطبيعى ثم يذكر الصورة التى سماها بالوجه لان
الصورة وجه به يصير المركب موجودا ولانها شيء يعطى وجود الشيء وماهية المركب والتى تبين بالتعريف
والتعريف يسمى عندهم وجها ولانها وجه وسبب للمركب الذى يفيض منها ثم ذكر العدم الذى هو مضاد
للصورة واعلم انه يوجد في الوجود طرفان احدهما فعل صرف وهو الله تعالى والاخر قوة صرفة وهى الهيولى
الاولى ونعلم وجود الاول اى الواجب تعالى بالحركة على ما برهن عليه المص في الكتاب الثامن من الثمانية ووجود
الثانى بالتبدل والتكون الجوهرى كما برهن عليه المص في هذا الكتاب ثم اعلم ان معرفتنا ماهية الواجب تعالى
وكيف يكون مشكل جدا بل متعذر لعجز عقولنا التى بالنسبة اليه كنسبة عين الخفاش الى نور الشمس على
ما قال المص في المتن الثانى من ثانى ما بعد الطبيعة وكذا معرفة ماهية الهيولى الاولى وكيف يكون متعسر جدا
لضعفها وحقارتها لانها في ادنى مراتب الجواهر بل قريبة الى العدم ولهذا نعرف الواجب تعالى وكيف يكون والهيولى
وكيف تكون بوجهين اى بالسلب والتناسب اما معرفتنا الواجب تعالى بالسلب فبان نعلم انه ليس كشيء من
الممكنات ولهذا قال بعض من القدماء ان الله تعالى يعلم غاية العلم بعدم العلم واجاب تماوس حين سال
عنه سقراط وقال اى شيء الله تعالى بان قال اعلم انه ليس بشيء من الاشياء اى الممكنة ولا اعلم اى شيء هو كذا
كذا نقل عنه افلاطون في كتاب تماوس واما معرفتنا الهيولى به فبان نعلم انها ليست هذا وليست كما وليست
شيئا اخر بها يتعين الموجود كما قال المص في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع والعشرين
من عاشره وقال افلاطون في تماوس ان هيولى جميع المتكونات ليس بارض ولا هواء ولا نار ولا ماء
ولا مجعولا منها او شيئا من الاشياء توجد هى به حقيقة بل صورة ما غير محسوسة وجنسا لا مصورا او

و وعاء الكل وفى معرفتهما سلبا فوق فانا نعرفه تعالى سلبا بان نلاحظ انه ليس عنصرا ليس معدنا ليس
نبا تا ليس حيوانا ليس انسانا ليس نوعا اخر من الحيوان ليس فلكا ليس نفسا ليس ملكا بل فوق الكل ونعرف
الهيولى سلبا بان نلاحظ انها ليست ملكا ليس نفسا ليست فلكا ليس انسانا ليست حيوانا ليست نباتا ليس معدنا
ليست عنصرا بل امر اسفل وادنى من الجميع وهذا وجه ما قالوا معرفة الشئ سلبا يمكن ان يبين بالكمال
والنقصان ومعرفة الهيولى بالوجه السلبى مخصوص بالحكيم الالهى لان معرفة ان الشئ موجودا وجوهرا
وكم او كيفا او مقولة اخرى من المقولات والمعرفة المقابل لهذه انما تكونان بما بعد الطبيعة فانها الباحثة
عنها واما معرفتنا الواجب تعالى بالتناسب فكما قالوا كما ان الملك واحد يحكم ويتصرف فى ملكه الذى هو جميع
الكائنات ولهذا قال المصر فى خاتمة الكتاب الثانى عشر مما بعد الطبيعة الموجودات يابون ان توضع
ان سوء وضعا قبيحا فالملك واحد واما معرفتنا الهيولى به فكما مر وكما قال افلاطون فى تيماوس كما يكون
نسبة المكان الى المتمكن كذلك يكون نسبة الهيولى الى الصورة الجوهرية وكما يقولون كما يخرج الولد
من بطن الام كذلك يخرج الصورة من بطن الهيولى وبهذا المعنى سماها المصر فى المتن الثمانين اما
باقية وسماها افلاطون استعارة امرأة حاضنة قبيحة فان الاستعارة ترجع الى التناسب كما قال المصر
فى ثالث رطوريقا ومعرفة الهيولى بطريق التناسب مخصوص بالطبيعى ولهذا اورد المصر معرفتها
بهذا الطريق فى هذا الكتاب قال سمپلقيوس اخذ المصر هذا الطريق اى معرفة الهيولى بالتناسب عن تيماوس
تماوس الفيثاغورثى كما اخذ عنه ايضا افلاطون قائلا ان الهيولى تعرف بوجه التمويه كما قال تماوس
فى كتابه المخصوص ومعرفة الهيولى بوجه التمويه معرفتها بانها لا تعرف بطريق مستقيم وحركة مستقيمة بل
بالتشبيه والتناسب انتهى وان سئلت لم لا نقدر ان نعرفها ايجابا وبالذات ونضطر الى معرفتها بامثال
هذه الوجوه اقول اجاب عنه ابن رشد القرطبى بان قال فى شرح هذا المتن لان الهيولى الاولى ليست
شيئا بالفعل ذا ماهية ومبدأ العلم كما قال الفيلسوف فى المتن العشرين من تاسع ما بعد الطبيعة هو
الفعل لان الاشياء التى تكون بالقوة توجد اذا رجعت الى الفعل وسببه ان العقل فعل فالقوة تعلم من
الفعل واجاب سمپلقيوس بان الهيولى الاولى مشابه بلا سبب صورة بصنعها الا فريخ ويضعها
بعضهم على وجهه لئلا يعرف فلو لبسها احد فى مدة عمره ولم يطرحها فكما نعرف ان تحت هذه الصورة
جوهرا ما ولا نعرف اى هو وما هو وكيف يكون كذلك يجب ان نتخيل الهيولى انتهى ويمكن ان نعرف
الهيولى من حيث تنسب الى الصورة لان لكل صورة هيولى على ما قال المصر فى المتن السادس والعشرين
من ثانى الطبيعيات لكن انما نعرف بهذا الوجه انها قوة موجودة ويمكن ان نعرف ايضا بتحليل المركب بالبدل
الجوهرى لكن انما نعرف بهذا الوجه انها قوة موجودة ولا نعرف ما هى وكيف تكون فلما كانت الهيولى
الاولى موجودة فى القوة المحضة فهى وان كانت موجودة فى ذاتها لا يمكن ان تعلم بالذات ولا
نقدر ان تدرك العقل بالذات لانه لا يدرك العقل شئ الا الذى يكون فى الفعل مصورا فلا نعرف الا
بالغير فانا عرفنا انها لا تعرف الا بالغير بصورتها المخصوصة بها بل بصورة امر اخر لانها لما لم نقدر ان تدرك
العقل بنفسها اليها لم نقدر ان نفعل صورتها فيها فنعرف بالغير مثلا بالتناسب فانا نعلم انها شئ يكون
نسبته الى الموجود بالفعل كنسبة النحاس المصورة الصنم والصنم وهذا التحقيق اراد افلاطون
من قوله المنقول انفا ان الهيولى لا تعرف الا بوجه التمويه والتلبيس واياه اراد الفيثاغورثيون من قولهم
ان الهيولى لا تعلم بالنظر المستقيم بل بالمنحرف لان نور عقولنا لا يصل اليها مستقيما بل منحرفا بصورة
امر اخر المتن السبعون قال المصنف وقد ذكرنا فيما سبق باى وجه تكون هذه اثنين وباى وجه اكثر ذكرنا ولا
ان الاضداد فقط تكون مبادى وبينا انه يجب ان يوضع شئ اخر تحتهما وتكون ثلثة وظهر من التى ذكرنا الان

وسلطنته كذلك الواجب تعالى واحد يحكم ويتصرف فى ملكه

ما فوق الاضداد وكيف يكون نسبة المبادى بعضها الى بعض وما الموضوع واما ان الصورة او الموضوع
جوهر فليس بظاهر الان وما هو ظاهر هو ان المبادى ثلثة وباى وجه ثلثة وما وجهها فكم تكون المبادى ثانية
لينظر من هذه اقول فعل ههنا خاتمة لجميع ما ذكره من المتن الحادى والاربعين الى هذا المتن وبينها على الترتيب
السابق ثم سئال ولم يجب عنه فقال وقد ذكر فيما سبق باى وجه تكون المبادى اثنين وباى وجه اكثر لانه قد ذكر
فى المتن الحادى والاربعين الى المتن الخمسين ان الاضداد فقط تكون مبادى وبهذا الوجه يرى ان تكون المبادى
اثنين فقط ثم ذكر فى المتن الحادى والخمسين الى المتن السادس والخمسين انه يجب ان يوضع تحت الاضداد امر اخر
ويكون ثلثة ثم قال وظهر من الاشياء التى ذكرت الان اى فى هذا الفصل من المتن السابع والخمسين الى هذا المتن
ما الفرق بين الاضداد وكيف يكون نسبة كل مبدأ الى الاخر وما يكون الموضوع يعنى ظهر من المتون الثلثة المذكورة
الى ههنا امور ثلثة اما اولا فظهر الفرق بين الاضداد بان احد المبادى المتضادة هو الذى يكون منه
التكون والاخر اى الصورة يكون التكون لاجله وان الصورة مبدأ بالذات والعدم مبدأ بالعرض وان
الصورة التى هى احد الضدين واحدة وبالكلية والضد الاخر اى العدم مع الهيولى الكائن معها واحد بالعدد
على ما علم من المتن السابع والستين وليس بواحد بالكلية بل اثنين بالماهية والتعريف واما ثانيا فظهر نسبة
المبادى بعضها الى بعض فان الهيولى الاولى تبقى والعدم والصورة لا يبقيان والهيولى ليس بضد لشئ
من المبادى والصورة والعدم متضادان والهيولى موضوع والعدم عارض لها واما ثالثا فظهر ما يكون
الموضوع والهيولى وقد فصلنا هذا ثم سئال بقوله واما ان الصورة او الموضوع جوهر ولم يجب عنه
ههنا بل قال ليس بظاهر الان من المذكورات الى ههنا بل يرجى ان يبين منها وقرر السؤال سمپلقيوس ويحيى
النحوى وتوما اقوناس وجميع شراح اللاتين بانه هل الصورة او الهيولى ازيد فى ان يكون جوهرا واختلفوا
فى الجواب فقال سمپلقيوس ويحيى النحوى ان جوابه سيأتى فى سابع ما بعد الطبيعة وثامنه وقال توما سيأتى
فى ثانى الطبيعيات وانا اقول ليس السؤال ما ذكروه اصلا لان كلام المصر لا يدل على ما اختلفوا فيه من نسبة زيادة
الجوهر بينهما فان قوله ليس الا عبارة واما ان الصورة او الموضوع جوهر ولان السؤال الذى ذكروه لا ينشأ
مما تقدم فينبغى ان يقال ان المراد بالجوهر ههنا ماهية الشئ المركب وطبيعته فانه يذكر لفظ الجوهر كثيرا
ويراد به الماهية والطبيعة فتقريره هل الصورة او الموضوع جوهر اى ماهية الشئ المركب وطبيعته وعلى هذا
كما ان معنى العبارة ظاهر كذلك منشأ السؤال لان القدماء كانوا يزعمون ان ماهية الاجسام الطبيعية
وطبيعتها هى الهيولى فقط والمصر يرد هذا الزعم فى ثانى الطبيعيات ولان الهيولى والصورة لما عينتا
فيما سبق ان تكونا جزئين مركبين ومبدأين بالذات للاجسام الطبيعية نشأ منه سؤال هل الصورة
تكون ماهية للجسم الطبيعى وطبيعتها او الهيولى كما ذهب اليه القدماء فاجاب بان هذا ليس بظاهر الان
وما هو ظاهر هو ان المبادى ثلثة وباى وجه ثلثة وما وجهها ثم قال فكم تكون المبادى واية لينظر من هذه

الفصل الثامن فى حل مشكلات الحكماء القدماء وبيان طبيعة الهيولى المتن الحادى والسبعون قال المصر
سنذكر بعد هذا الكلام شبهة القدماء بهذا الوجه الواحد فقط الان اوائل الفلاسفة حال كونهم طالبين
الصدق وطبيعة الموجودات ضلوا كانهم مدفوعون الى طريق اخر من عدم التجربة فقالوا لا يكون واحد
من الموجودات ولا يفسد لانه يجب ان يتكون ما يتكون اما من الموجودات او من المعدوم لكن لا يمكن ان
يتكون من شئ منهما لانه لا يمكن ان يتكون ما هو موجود لانه موجود ولا يمكن ان يتكون شئ مما هو
معدوم لانه يجب ان يوضع شئ اقول يمكن ان يثبت راى واحد بوجوه ثلثة بدليل يثبت له مستندا اياه الى
طريق مستقيم وبدليل مبين لكذب ما يخالفه وبابطال دليل ما ينافيه وهذان الاخيران يثبتانه بطريق
غريب وبهذه الوجوه يثبت المصر دعاويه دائما ولكن ان فعل فى هذا الموضع للمبادى لانه اثبت مقصوده

اولا من المتن الحادي والاربعين الى السبعين بذكر ادلة لهم مثبتة له ويكمل في هذا الفصل الوجهين
الاخيرين يعني يبين بطلان الرأي المخالف الذي كان رده مفصلا من الفصل الثاني وذكر دليله وابطله
ويفعل في هذا المتن امرين ذكر مقصوده وشبهته لم يقدر القدماء ان يحلها فوقعوا في الخطايا العين المتخلة ثم
يذكر في المتن الآتي خطاياهم فقال وسنذكر بعد هذا انحلال شبهة القدماء بهذا الوجه الواحد فقط يعني بما
عنا نحن المبادي وهذا بمنزلة ان يقال ان رأينا في المبادي يدفع به فقط جميع الخطايا ويرفع به فقط
جميع الشبهة الممكن الورود على المبادي وكل ما يدفع به فقط جميع الخطايا ويرفع به جميع الشبهة الممكن الورود
على شيء حق صادق لان للصدق قوة كالنور فكما اذا طلع النور يرفع به جميع الظلمات فكذا اذا ظهر الصدق
يرتفع به جميع الشبهات فرأينا حق صادق ثم قال لان اوائل الفلاسفة حال كونهم طالبين الصدق وطبيعة
الموجودات ضلوا كانهم مدفوعون الى طريق آخر لم يرد بالاوائل على الاطلاق لانه لما كان العالم عنده
قديما لا يمكن ان يعطي الاوائل على الاطلاق بل اراد الاقدمين الذين ليس فيهم افلاطون وسقراط وابنذ
وابنذوقلس وذيموقريطوس وفيثاغورث وكان اساميهم وآراءهم مشهورة في زمان المصنف وهكذا فرق
في المتن الخمسين من هذا الكتاب حيث قال فيه قد كان المتأخرون يضطربون كالاوائل وبين الفرق مفصلا
في المتن الثاني والثالث من اول ما بعد الطبيعة قال مدفوعون لانهم دفعوا بقوة الشبهة التي لم يقدروا
على حلها جبرا وقهرا قال الى طريق اخر اي ضلوا الى طريق مغاير لطريق الصدق والعلم وبعوائقها مثلا كما
ان بعض المسافرين يضلون عن تمام الطريق بحيث يدخلون في غيره المخالف بالكلية وبعد الدور والسير
الكثير يضطربون ان يمكثوا فيه كذلك اوائل الحكماء ضلوا عن تمام الطريق الى العلم الحق ودخلوا في غيره بحيث
لا يرجى عودهم اليه بل يبقون فيه ابدا وانما ضلوا منه ودفعوا الى طريق مخالف من عدم التجربة لا من عدم
علم المنطق كما زعم ابن رشد لان لفظ التجربة لا يدل على المنطق يريد انهم دفعوا اليه لانهم كانوا يشتغلون
بالمشتركات العامة في تحصيل الطبيعيات كالناظرين في العلوم المنتزعة الغافلين عن اعمال الطبيعة الجزئية
التي يحصل منها التجربة التي هي للجزئيات كما قال الفيلسوف في الفصل الاول من اول ما بعد الطبيعة ولهذا كان
يقول الفيلسوف معرفة المبادي ينبغي ان يحصل من المتكونات وبتحليل المركبات الطبيعية وكلتاهما تكونان
من الجزئيات وهكذا وصف المصنف معلمه افلاطون بعدم التجربة في المتن السابع من اول الكون والفساد
فان افلاطون لما كان ساعيا غاية سعي في الرياضيات المنتزعة التي صعد بها الى المثل المجردة لم يقدر ان ينظر
في اعمال الطبيعة فاورد لمبادي الطبيعيات الاشياء التي لا يمكن ان توافق بطبيعتها ولهذا قال في سادس الاخلاق
الشاب يمكن ان يكون عالما ولا يمكن ان يكون حكيما حكمة خلقية ولا طبيعيا لان حصول الحكمة الخلقية و
وعلم الطبيعة يحتاجان الى التجربة ثم بين الطريق الذي دفعوا اليه فقال بطريق التفريع فقالوا لا يتكون
واحد من الموجودات ولا يفسد ثم ذكر دليلهم الذي دفعهم من الطريق الحق الى الطريق الباطل حتى كانوا
يقولون لا يتكون شيء من الموجودات ولا يفسد تكونا وفسادا حقيقيا وقال لانه يجب ان يتكون ما يتكون
اما من الموجود او من المعدوم تقريره لو تكون شيء من الموجودات لتكون اما من الموجود او من المعدوم
لا يمكن ان يتكون من الموجود والا لكان موجودا قبل ان يتكون وايضا لتكون من نفسه وكلاهما
مستحيلان ولا يمكن ان يتكون من المعدوم لانه يجب ان يوضع شيء في التكون ولانه لا يتكون شيء
من المعدوم الصرف وعلى هذا الوجه نفي الفساد وقال لو فسد شيء من الموجودات لانتهى اما الى الموجود
او الى المعدوم لا يمكن ان ينتهي الى الوجود والا لوجد بعد ان فسد ولكان فاسدا قبل ان يفسد كما
استدل الفيلسوف للهيولى في المتن الثاني والثمانين ولا يمكن ان ينتهي الى العدم لانه كما لا يتكون شيء من المعدوم
في التكون كذلك لا ينتهي الى العدم في الفساد واذا كان كلا الامرين مستحيلين كان كلا اللازمين مستحيلين

الاوائل

ايضا فلا يمكن ان يتكون شيء ولا ان يفسد **المتن الثاني والسبعون قال المص** وايضا قالوا انا متيقنون ما يقع
بعد ان الاشياء ليست بكثيرة بل موجود واحد فقط هؤلاء فبطل هذا الرأي الذي ذكرت **اقول** اعلم انه اذا
اعطي بطلان واحد يعقبه بطلانات كثيرة ومتى وقع خطأ في المبادي التي هي المجموع بالقوة ينشأ بعده حد
خطايا كثيرة وهذه الحال قد وقعت على اوائل الفلاسفة ايضا لانهم لم يرفعوا التكون والفساد فقط من
العالم بل الكون والكثرة الموجودات قائلين انها ليست بكثيرة بل موجود واحد وهذا نفي الفحص المقتضي
للحس لانه ليس احد لا يعلم ان نفسه متفرق ومتميز عن جميع الاعيان فان قلت من الذين قالوا بهذا القول
اقول سمبلقيوس ويحيى النحوي وابن رشد انهم بارمنيدس وملسوس فانهما كانا يقولان ان جميع الموجودات
واحد كما مر في الفصل الثاني ونقل في الفصل الثالث من اول ما بعد الطبيعة وقال توما اقوناس ويقولون
ونا بارلوس انهم اكثر القدماء فعلى هذا ينبغي ان يقرر الدليل لاثبات ان الجميع واحد على هذا القول بوجه
وعلى القول الاول بوجه اخر وينبغي ان يقدم لتقريره على هذا القول مقدمتين احديهما هي ان اكثر القدماء
عينوا هيولى واحدة لجميع الاجسام الطبيعية لا متكونة ولا فاسدة والاخرى هي انهم ظنوا ان يكون هذه
الهيولى تمام ماهية الاجسام الطبيعية وجوهرها فعلى هذا نقول لجميع الاجسام الطبيعية تمام ماهيتها
وجوهرها واحدة لا متكونة ولا فاسدة بحكم المقدمتين والاشياء التي تمام ماهيتها وجوهرها واحدة
لا متكونة ولا فاسدة واحدة لا كثيرة فجميع الاجسام الطبيعية واحد لا كثير وتقرير الدليل على القول الاول
يكون هكذا لو كانت الموجودات كثيرة ولا تكون واحدة لوجب ان يكون بينها فصل به يمتاز موجود عن
اخر لكنه ليس بين الموجودات فصل به يمتاز بعضها عن بعض فالموجودات لا تكون كثيرة بل واحدة و
تثبت الصغرى بعد وضع مقدمة هي ان كل ما يكون ما عدا الموجود معدوم بان يقال الفصل المذكور
اما موجود او غير موجود ولا يمكن ان يكون موجودا لان الموجود لا يمتاز عن موجود بالموجود ولان
جميع الموجودات يتوافق في الموجود ولا يمكن ان يكون ما به التوافق ما به التخالف فالفصل المذكور ليس
بموجود فكيف غير موجود لكن لا يمكن ان يفرق موجود عن اخر بغير الموجود فثبت انه ليس بين الموجودات
فصل به يمتاز بعضها عن بعض **المتن الثالث والسبعون قال المص** لكن نحن نقول ان يقال يتكون شيء من
الموجود مثلا او من المعدوم او يفعل المعدوم او الموجود شيئا او ينفعل او يصير اي شيء كان هذا الاتفاق
بوجه واحد كما لا اتفاق ان يقال يفعل الطبيب شيئا او ينفعل او يكون منه شيء او يتكون **اقول** لما فرغ من
ذكر دليل الاوائل على مطلبهم شرع ان يرده ويرده بوجهين بفرق ما هو بالذات وما هو بالعرض ويفرق ما
هو فعل وما هو قوة ويبين الفرق الاول ويذكر دعواه من هذا المتن الى المتن السابع والسبعين ويبين
الثاني في المتن الثامن والسبعين فيقول لكن نقول ان يقال يتكون شيء من الموجود او من المعدوم او
يفعل المعدوم او الموجود شيئا لا اتفاق بوجه واحد اي ليس فرق من عبارتي يتكون شيء من الموجود
ويتكون شيء من المعدوم وبين عبارتي يفعل المعدوم شيئا ويفعل الموجود شيئا وبين عبارتي ينفعل
ينفعل المعدوم من شيء وينفعل الموجود من شيء اذا اخذ كل من العبارتين بوجه واحد اي على الاطلاق
اي بالذات او بالعرض ويتفارقان اذا اخذ بوجه اخر اي اذا اخذ بعضها بالذات وبعضها بالعرض
لان تكون شيء من الموجود او من المعدوم بالذات وتكونه بالعرض متفارقان وكذلك ان يفعل المعدوم
او الموجود شيئا او ينفعل شيء منهما منه بالذات وان يفعل او ينفعل بالعرض متفارقان ثم يتمم كلامه ويقول
او يصير اي شيء كان هذا يعني كذلك نقول على الكلية ان يقال يصير اي شيء كان هذا او ذاك
يقع على وجهين اي بالذات او بالعرض ويوضح ما قال بالمثال حين يقول كما لا اتفاق ان يفعل الطبيب
شيئا او ينفعل او ان يكون منه شيء او يتكون يعني كما لا اتفاق بوجه واحد ان يقال يفعل الطبيب

شيئا او ينفعل او يكون منه شيء او يتكون و يتفاوت بوجه اخر قلنا هذا الوجهان اي بالذات و بالعرض المبان
في المتن الاتي **المتن الرابع والسبعون قال المصر** فلما كان يقال هذا على وجهين فظاهر ان التكون من الموجود او
الموجود او ان يفعل شيئا او ينفعل تقال على وجهين ايضا فالطبيب يعجز لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار
و يصير ابيض لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه اسود و يعالج و يصير لا طبيبا من حيث انه طبيب وانما نقول زيادة حقيقة
الطبيب يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب اذا انفعل او فعل من حيث انه طبيب فظاهر ان هنا التكون يكون
من المعدوم ويدل عليه عبارة من حيث انه معدوم وهؤلاء لم يفرقوا هذا فضلوا ولاجل هذا الجهل
كانوا جاهلين غاية جهل حتى توهموا ان لا يتكون شيء من سائر الاشياء او يوجد بل ابر يفعلون كل تكون **اقول**
حصل اولا من النظر المذكور دعواه المقصودة ثم وبين وجهي القول المذكور ثم ذكر اخرا وقوع الاوائل
في الخطا لجهلهم بهذين الوجهين فقال فلما كان يقال هذا اي ما ذكرنا في النظير على وجهين اي بالذات
و بالعرض كما مر وسيجيء فظاهر ان التكون من الموجود و المعدوم او ان يفعل شيئا او ان ينفعل تقال على
وجهين اي التكون من الموجود يقال على وجهين اي بالذات و بالعرض و الموجود يقال على وجهين اي
بالذات و بالعرض وكذا ان يفعل شيئا او ان ينفعل يقال ايضا بالذات و بالعرض ثم بين وجهي القول المذكور
حيث قال فالطبيب يعجز لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار الى اخره يعني نقول ان الفاعل يفعل شيئا ما بالذات
اذا فعل من حيث انه متصف بعنوان الموضوع وكذلك نقول الفلان الشيء ينفعل بالذات حين ينفعل من حيث
انه متصف بعنوان الموضوع ايضا وكذلك نقول يصير شيء من شيء بالذات اذا صار منه شيء من حيث
انه كذا مثلا يقال الطبيب يفعل شيئا بالذات اذا فعله من حيث انه طبيب وهذا يكون حين يعالج لان العلاج
الطبيب يتهيأ بالذات للعلاج وهذا المعنى يؤدي المصرحين يقول وانما نقول زيادة حقيقة الطبيب
يفعل شيئا او ينفعل او يصير من الطبيب اذا انفعل او فعل من حيث انه طبيب انتهى وانما نقول الطبيب
يفعل بالعرض حين لا يفعل من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار مثلا لانه انما يقال يفعل من حيث يقع
ان يقارن مع طبابته صنعة النجارة لانه لا يعجز لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه نجار كما قال المصر وعلى هذا
الوجه اذ نقول يصير شيء من شيء يمكن ان يفهم الصيرورة بالذات اذا صار الذي صار منه من حيث
انه كذا مثلا اذا صار الا طبيب من الطبيب حين نسي الطب او الصيرورة بالعرض اذا صار منه ما صار
لا من حيث انه كذا مثلا اذا صار الابيض من الطبيب لانه صار ابيض لا من حيث انه طبيب بل من حيث انه
اسود ثم قال فظهر ان التكون من المعدوم الى اخره يعني ان كان ما ذكر حقا فظاهر ان التعبير المذكور
اي حين نقول ان شيئا يتكون او يصير من المعدوم يدل على هذا لانا نفهم منه انه يتكون او يصير منه
بالعرض لا بالذات بل يدل على هذا زيادة دلالة حين نقول من المعدوم من حيث انه معدوم لان
هذا اللفظ اي من حيث انه معدوم يجب ان يفهم بالعرض وعلى هذا يصير الاشياء من العدم الذي
هو معدوم بالصورة ثم قال وهؤلاء لم يفرقوا هذا الى اخره يعني لما لم يعرف الاوائل هذا الفرق
اي وجهي القول المذكور اخطاوا من عدم معرفتهم هذا فصاروا جاهلين بمرتبة حتى حفظوا هذا
الموجود الواحد الذي عينوه مبدأ التكون او الوجود للاشياء الاخر ولهذا رفعوا من العالم كل
تكون **المتن الخامس والسبعون قال المصر** ونحن ايضا نقول لا يتكون شيء من المعدوم على الاطلاق ولكن
يتكون منه بالعرض لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه لكن يتعجب هذا ويرى
مستحيلا ان يتكون شيء من المعدوم **اقول** يطبق بما ادعاه الفرق المذكور ويشير باي وجه يدفع بهذا
الفرق شبهة الاوائل ولما كان يجيء الشبهة المذكورة بالترديد مثلا بان يقال لو صار شيء من شيء لصار
اما من الموجود او من المعدوم لكن الثاني مستحيل بلا شبهة فكذا المقدم حل المصر في هذا المتن

الجزء الثاني او لا مبينا كيفية امكان صيرورة شيء من المعدوم و عدم امكانها و سيبين في المتن الاتي
كيف يمكن ان يصير شيء من الموجودات وكيف لا افعال و نحن نقول لا يتكون نحن من المعدوم مطلقا
اي بلا فرق اي سواء كان بالذات او بالعرض لكن نضيف قولنا بالعرض و نقول يتكون شيء من المعدوم
بالعرض اي من العدم لانه المراد من المعدوم كما بينه المصر ههنا بقوله لانه يتكون من العدم الذي
هو معدوم بالذات وانما قال كذا ليمتاز من الهيولى كما ستعرف قريبا وظاهر ان العدم الذي يتكون
منه الاجسام الطبيعية بالعرض لانه لا يدخل في تركيب شيء منها بالمعنى الذي عين في المتن السادس
والستين ان يكون مبدا بالعرض لها فعلى هذا يمكن ان يستنتج و يقال الاجسام الطبيعية تتكون من العدم
والعدم معدوم فالاجسام الطبيعية تتكون من المعدوم بالعرض ولان نعلم الحل المذكور كما ينبغي نذكر الفرق
المذكور من المتن السابق اي تكون شيء من شيء بالذات هو التكون منه من حيث انه كذا وتكون شيء من شيء
بالعرض هو التكون من شيء يعرض لشيء يتكون منه الشيء بالذات كما يظهر في الطبيب والاجسام الطبيعية
تتكون من الهيولى من حيث انها هيولى يعرض لها العدم لان العدم والتضاد عرض لها كما تعلمنا من المتن
السادس والستين فالاجسام الطبيعية تتكون بالذات من الهيولى التي هي موجودة ما ومعدومة ما
وهذا الشيء انبه و من العدم الذي هو معدوم بالذات بالعرض ومن هذا ظهر بيان اخر للتكون بالذات
والتكون بالعرض وهو انه انما يقال تكون شيء من شيء بالذات حين يدخل الشيء الثاني في الاول المتكون
ويبقى فيه وهذا العيبان اي الدخول والبقاء لا يوجدان في الشيء الذي يتكون منه شيء اخر بالعرض
فعلى هذا يكون الهيولى داخلة في الاجسام المتكونة وتبقى فيها بعد تكونها واما العدم فلا يدخل فيها ولا يبقى
معا اصلا والى هذا اشار المصر بقوله لانه يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه
يعني ان الموجود يتكون بالعرض من المعدوم لكن لما كان بعض المعدوم معدوما بالذات وهو العدم وبعضه
معدوما بالعرض فقط وهو الهيولى التي تتكون منها الاجسام بالذات بين ان اي معدوم تتكون الشيء
بالعرض فقال يتكون من العدم الذي هو معدوم بالذات وليس بموجود فيه اي المتكون وصرح بانه يتكون
من العدم لئلا يتوهم ان التكون بالعرض يكون ايضا من الهيولى التي هي معدومة ايضا ولو بالعرض مع
ان الاجسام تتكون منها بالذات فانها موجودة فيها وباقية معها و من هذا عرف باي معنى يقال الموجود
يتكون من المعدوم ثم قال لكن يتعجب هذا انما ترجمنا عبارته اليونانية هكذا ولم نترجم كما ترجمها الاولون
بعبارة لكن هذا عجيب لان بين العبارتين فرقا فان عبارة هذا عجيب تدل على انه عجيب في ذاته وهو ليس
كذلك مثل عبارته اليونانية وعبارة يتعجب هذا تدل على انه وقع التعجب من هذا اي تعجبوا الحكماء المعاصرين
لنا من هذا و هذا المدلول هو المطابق لعبارته اليونانية يريد انه قد وقع البحث بيني وبينهم في ان
الموجود يتكون من المعدوم تعجبوا منه و رأى لهم امر مستحيل لجهلهم بالفرق المذكور **المتن السادس
والسبعون قال المصر** وكذلك لا يتكون الموجود من الموجود الا بالعرض وهكذا يتكون هذا ايضا
بهذا الوجه كما لو يتكون الحيوان من الحيوان ولو يتكون بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو يتكون الكلب
من الفرس لانه لتكون الكلب لا من بعض الحيوان فقط بل ومن الحيوان لكن لا من حيث انه حيوان
لانه قد كان حيوانا ولو يجب ان يصير شيء حيوانا الا بالعرض لا يتكون من الحيوان **اقول** حل في هذا
المتن الجزء الاول من صغرى دليل الاولين اي بين كيف يتكون الموجود من الموجود و يفعل في هذا ال
المتن امرين يحل الشبهة اولا ثم يوضحه بالمثال فيقول في حلهما وكذلك اي كما قلنا في المتن السابق لا يتكون
الموجود من المعدوم بالذات بل بالعرض كذلك نقول لا يتكون الموجود من الموجود بالذات بل بالعرض
ويوضحه بما قال وهكذا يتكون هذا ايضا اي كما مر في المتن السابق بهذا الوجه اي بالعرض علم ان الام

بالموجود هو الموجود بالفعل التام اى المركب الطبيعى والهيولى ليست بموجودة كذا بل الاولى ان يقال لا موجود
واللاموجودة اى المعدوم على ضربين احدهما لا موجود ومعدوم بالذات ومطلقا كالعدم كما مر فى المتن ا
السابق والآخر لا موجود ومعدوم بالنسبة الى الغير والهيولى معدوم بهذا المعنى ومن ثمة قال الـ
الفيلسوف فى المتن الثامن من ثاني ما بعد الطبيعة ان الهيولى الاولى بالذات ليس هذا الشئ ولا كما
ولا كيفا الى اخره فالمصر بيان ان الاجسام المركبة الطبيعية التامة تتكون بالذات من المعدوم اى من الهيولى
الاولى وتتكون بالعرض من موجود طبيعى كذا او موجود طبيعى كذا كما اذا تكون الهواء من الماء فانه اى الهواء
يتكون منه بالعرض وانما يتكون بالذات من المعدوم اى الهيولى الاولى وسبب هذا ظاهر اما اولا فلان
صورة الماء وقع على الهيولى الاولى واما ثانيا فلان التكون بالذات يكون مما يدخل فى تركيب الشئ المتكون
ويبقى فيه بعد تكونه والتكون بالعرض يكون مما لا يدخل فى تركيب ولا يبقى فيه بعد تكونه بل يرتفع والهيولى
الاولى تدخل فى تركيب الشئ المتكون وتبقى بعد تكونه فالهواء يتكون منها بالذات واما الماء فلا يدخل فى تركيب الشئ
المتكون اى الهواء ولا يبقى فيه بعد تكونه فلا يتكون منه بالذات بل بالعرض وحين قال كما لو تكون حيوان
من الحيوان ولو تكون بعض الحيوان من بعض الحيوان كما لو تكون الكلب من الفرس يبين ما قال بالمثال بل يريد
ليفرض ان الحيوان يتكون من الحيوان وليس مراده بتكونه من الحيوان هو التكون منه كما من الفاعل بل كما من
الموضوع والمادة لان كلاما ههنا التكون انما هو بهذا المعنى وهذا اى التكون من الحيوان كما من الموضوع
وان كان مستحيلا لكنه لا يضرنا لانا نقدر ان نتصوره ونفرضه للبيان ولنفرض ايضا ان حيوانا معينا
كالكلب مثلا يتكون من حيوان معين آخر مثلا من الفرس كما من الموضوع والمادة فلو كان كذلك لا يتكون
هذا الحيوان المعين اى الكلب من الحيوان المعين اى الفرس فقط بل يتكون من الحيوان ايضا لانه لا يوجد
حيوان معين ليس بحيوان لكن الكلب يتكون من الحيوان بوجه لا يتكون بهذا الوجه لانه لا يتكون من الحيوان
بالذات لانه لا يتكون منه من حيث انه حيوان لانه لو تكون بحسب هذا الوجه لكان حيوانا قبل ان يتكون
والمصر اثبت هذا بقوله لانه قد كان حيوانا يعنى ان الكلب لا يتكون من الحيوان من حيث انه حيوان وكل
انما يتكون من شئ بالذات حين يتكون منه من حيث انه كذلك فالكلب لا يتكون من الحيوان بالذات بل بالعرض
فقط لكنه يتكون بالذات من الحيوان اى الفرس الذى ليس بكلب لا المطلق والى هذا اشار المصر حين قال
وجب ان يصير شئ حيوانا الا بالعرض لا يتكون من الحيوان ومنه نعرف ان كل واحدة منهما من القضيتين
ان الكلب لا يتكون من الحيوان والكلب يتكون من الحيوان صادقة لان الكلب لا يتكون من الحيوان من حيث
انه حيوان ويتكون منه لانه يتكون من حيوان ليس بكلب وكذلك قولنا الموجود لا يتكون من الموجود
والموجود يتكون من الموجود صادق لان الموجود لا يتكون من الموجود من حيث انه موجود ويتكون
من موجود ولم يكن هذا المتكون وعلى هذا فكما يتكون الكلب بالعرض من الحيوان ويتكون بالذات من اللا كلب
كذلك الموجود يتكون بالعرض من الموجود ويتكون بالذات من اللاموجود اى الهيولى الاولى ويبين المصر
هذا فى المتن الآتى المتن السابع والسبعون قال المصر وكذلك اذا تكون موجود لا يتكون من الموجود ولا
من اللاموجود لانا قد ذكرنا ان التكون من اللاموجود يدل دائما على ما يدل عليه التكون من حيث انه لا موجود
ولكن لا نرفع ان كل شئ اما موجود او معدوم اقول هذا مربوط بقوله كما لو تكون حيوان من الحيوان با
بالمشابهة اى كما قلنا فى مثال الكلب نقول اذا تكون موجود لا يتكون من الموجود بالذات ولا من اللاموجود بالذات
لانا قد ذكرنا الى اخره ولما كان للقائل ان يقول انك يا ارسطو تسلم المتناقضين لان الموجود واللاموجود متنا
متناقضان وكذا التكون من الموجود والتكون من اللاموجود متناقضان وانت تقول بهما وتهدم
القضية البديهية هى الحكم كل شئ اما موجود او لا موجود اجاب بقوله لكن لا نرفع ان كل شئ اما موجود

او معدوم

من الفرس مع

المعين م

او معدوم لان المتناقض اثبات شئ لشئ وسلبه عنه بعينه بالنظر الى وجه واحد بعينه وهذا لا يتحقق
فيما نحن فيه لانا لا نقول الشئ يتكون من الموجود ومن اللاموجود بالنظر الى شئ واحد بل بالنظر الى شيئين
مختلفين كما يرى فيما اذا تكون الهواء من الماء فانه يصح ان يقال تكون من الموجود ويكون من اللاموجود وبهذا
الوجه يقال الماء موجود ولا موجود بحسب اختلاف وجهين لا موجود بالنظر الى نفسه وليس بموجود من حيث
انه ليس بهواء وليس الموجود الذى ينبغى ان يكون فيما حقق عرفت ان الفيلسوف المكمل حل شبه القدماء
التى الفتهم الى خطا بالكثرة بوجه يفرق ما بالذات وما بالعرض وهذا هو الوجه الواحد كما سيقول فى المتن
الآتى المتن الثامن والسبعون قال المصر وهذا هو الوجه الواحد والآخر هو انه ينفع ان يقال هذه بالقوة
والفعل وهذا مبين فى مواضع اخر بسعى بليغ فكما كنا نقول انحل الشبه التى بها اضطروا فانكروا بعض الذى ذكرنا
لانه لاجلها ضل الاوائل عن الطريق الموصل الى التكون والفساد والكثرة لانه لو علم هذه الطبيعة
لا نحل جهلهم هذا بالكلية اقول هذا هو الوجه الثانى لحل شبهة الحكماء الاوائل وهو يحصل بتقسيم آخر
وهو بحسب القوة والفعل وهذا الوجه يقلع الشبهة من اصلها لانه يستنبط من طبيعة الهيولى الاولى
وحالها واحال المصر بيان هذا الفرق بكمال البيان الى مواضع اخر منها الكتاب التاسع من الفلسفة الاولى
ولم يضع امر اخر ههنا للحل المذكور لكنك ضع وقل الموجود على صنفين احدهما هو الموجود بالفعل كالاجسام
المركبة والآخر هو الموجود بالقوة وهو الهيولى الاولى وكذلك التكون من الموجود او من المعدوم على قسمين
احدهما تكون الموجود بالفعل الآخر تكون الموجود بالفعل من الموجود بالقوة فعلى هذا الهواء او الفرس
مثلا الموجودان بالفعل لا يتكونان من الموجود بالفعل بل من اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة وهذا
اللاموجود بالفعل والموجود بالقوة هى الهيولى الاولى التى يخرج منها جميع الاجسام الطبيعية وبما حقق
عرفت ان الموجود لا يتكون من الموجود بحيث يكون قبل ان يتكون ولا من اللاشئ لانه لو تكون من اللاشئ
لتكون من اللاموجود بالقوة والفعل ثم قال منتجا فكما كنا نقول انحل الشبه التى بها اضطروا فانكروا بعض
المتكونات يعنى مما ذكرنا انحل الشبه التى اضطروا بسببها الاوائل فانكروا بعض المذكورات اى التكون والفساد
وكثرة الموجودات كما ذكرنا فى المتن الثانى والسبعين والثالث والسبعين وضلوا لاجلها عن الطريق
الموصلة اليها لانهم كانوا لم يعرفوا طبيعة الهيولى لانهم لو عرفوها لزال جهلهم بالكلية وبما حقق ظهر
ما قلنا فى المتن الحادى والسبعين وانحلال شبهة القدماء بمثل هذا الوجه الواحد فقط الفصل
التاسع فى الفرق بين العدم والهيولى وبيان ما للصورة المتن التاسع والسبعون قال المصنف
نعم قد وصل ايضا بعض آخر الى هذه لكن لا كافيا اما اولا فلانهم اعترفوا بان ما قال بارمنيدس ان الموجود
يتكون من اللاموجود على الاطلاق صادق واما ثانيا فلانهم يرون انها لما كانت واحدة بالعدد تكون
ايضا واحدة بالقوة لكن هذا يغاير كثيرا لانا نقول الهيولى والعدم متغايران والهيولى لا موجودة
بالعرض واما العدم فبالذات والهيولى قريب الى الجوهر وجوهر ما واما العدم فليس كذلك اصلا اقول
هذا المتن مربوط بما قال فى المتن السابق لانه حكى لو علم هذه الطبيعة لانحل جهلهم هذا لانه لما قال المصر
كذلك كان لاحد ان يقول ان افلاطون وجد وعلم طبيعة الهيولى واحوالها تاما كافيا فهو كان قادرا
ايضا ان يحل شبه الاوائل فليس وجه حلها واحدا وما ذكرته فقط متمدحا ومتغلطا فاراد ان يبين بالمتن
الثلثة ان افلاطون لم يجدها ولم يعلم طبيعة الهيولى واحوالها تاما كافيا بل علمها قاصرا ناقصا ففعل فى
هذا المتن امورا ثلثة يشير اولا الى مقصوده ويذكر ثانيا قصور افلاطون ويضع ثالثا رايه
فقال نعم قد وصل بعض آخر الى هذه لكن لا كافيا يعنى قد وصل بعض آخر كافلاطون الى هذه اى طبيعة الهيولى
وحالها كما يعرف من كتاب فلوس له وكتاب سوفسطاله لا سيما من اواسط كتاب تيماوس له فانه كتب فيها

من الموجود بالفعل وم

امور اكثيرة للهيولى لكن لم يعلمها تاما وكافيا كما يستدعى البحث عنها بل قصر ثم قال المعلل لانهم اعترفوا باذ
ما قال بارمندس ان الموجود يتكون من اللاموجود على الاطلاق وما ف يعنى قصروا اولا لانهم اقروا
بان الموجود يتكون من اللاموجود على الاطلاق وبالذات وانما قصروا لانهم زعموا انه ما قال بارمندس
حق لعدم قدرتهم على دفع ما استدل على ان الموجود واحد من ان كل ما عدا الموجود لاموجود كما ان
كل ما عدا الابيض لا ابيض وكل لاموجود لاشئ فالموجود واحد حين كان يتكلم افلاطون للهيولى
فى كتبه المذكورة كان يسلم انها ما عدا الموجود بلا تقسيم ماله فسلم انها لاموجودة وانها لاموجودة
كما وضع بارمندس اى لاشئ فلم يعلم انه يكون فى الهيولى امر لاموجود اى العدم ولكنها ليست فى ذاتها
معدومة على الاطلاق بل موجودة ما فى القوة كما بينا سابقا ويلزم من تسليم افلاطون هذا
ان يتكون الاجسام الطبيعية من اللاموجود بالذات وعلى الاطلاق واوقل من اللاشئ وهذا يتصور
هكذا الاجسام الطبيعية يتكون من الهيولى وهى معدومة على الاطلاق ولاشئ فالاجسام الطبيعية
تتكون من المعدوم على الاطلاق واللاشئ وهذا مستحيل كما بين فى المتن الخامس والسبعين فى يكون افلاطون
قاصرا اولا ثم قال واما ثانيا فلانهم يرون الى اخره يعنى قصروا ثانيا العدم فى فهم العدم من الهيولى
بل زعموا انه لما كان الهيولى واحدة بالعدد والموضوع مع العدم يجب ان تكون ايضا واحدة بالقوة فقط اى
بالماهية والحد وقد اخطاوا فيه كثيرا لان هذا لم يكون شئ واحدا بالعدد والموضوع مع شئ
وكونه واحدا بالماهية والحد متغايران تغايرا كثيرا كما بين فى المتن السادس والستين الا ترى اذ اللبن
والبياض وكذا التفاح ورائحته وحلاوته وامثالهما كما لا يحصى واحدة بالعدد والموضوع لكن
ماهيتها وحدودها متخالفة ثم اذا قال ونحن نقول ان الهيولى لاموجودة بالعرض الى اخره عين رأيه
فيما نحن بصدده وقال ونحن نعتقد ان الهيولى مغايرة للعدم وبين التغاير بينهما بوجهين احدهما هو ان
الهيولى لاموجود بالعرض فقط والعدم لاموجود بالذات والاخر هو ان الهيولى قريبة الى الجوهر وجوهر ما
والعدم ليس كذلك وكان المص استنتج مما ذكر ان طبيعة الهيولى وحالها لم يعرفهما الفريقان اللذين ذكرنا ه اصلاح
هما وهؤلاء البعض اى افلاطون واتباعه لم يعرفهما اصلا وهؤلاء لم يعرفوا طبيعتها وحالها كافيا ولهذا
لم يقدروا ان يحملوا شبه الاوائل المتن الثمانون قال المص لكن هؤلاء سموا اللاموجود كبيرا وصغيرا
اما مجتمعين او منفردين على السوية فوجه هذا التثليث وذلك مختلفان بالكلية لانهم وصلوا الى انه
يجب ان يوضع طبيعة ما لكن جعلوها واحدة لانه وان فعل واحدا الاثنينية فالا انها كبيرة وصغيرة لكنه
فعل امرا واحدا لانه سامح الاخر اذ ان الباقى مع الصورة علة المتكونات كالام واما الطرف الاخر للمتضاد
فربما لمن ينظر فى شره الى ان يكون اصلا اقول لما قال فى المتن السابق ان بعض الحكماء اى افلاطون واتباعه
وصلوا الى معرفة الهيولى الاولى لكن لا كافيا لانهم لم يعرفوها من العدم كان لاحد ان يقول متى انهم
عرفوها منه ايضا لان افلاطون قد وضع امرين فى جانب الهيولى كما وضعت ثمانية بارسطو فانه عين
اولا للمبادى الكبير والصغير والواحد فهذه مبادى ثلثة متغايرة فلم قلت انهم لم يعرفوا الهيولى من العدم ثانيا
كما عينت انت فى جانب الموضوع مبدأين الهيولى والعدم كذلك عين افلاطون فى جانبه مبدأين اى الكبير
والصغير فانه كان يسمى اللاموجود اى الهيولى الاولى بهذين الاسمين فقد كذبت فيما نقلت عنه عدم الفرق
اجاب فى هذا المتن اولا ثم ذكر الاختلاف الواقع بين رأيه ورأى افلاطون ثم ذكر منه لمن جانبا افلاطون
فقال لكن هؤلاء سموا اللاموجود صغيرا وكبيرا على السوية يعنى نعم ان افلاطون وتابعيه سموا اللاموجود
اى الهيولى الاولى كبيرا وصغيرا لكن فعلوا هذا على السوية اى بلا فرق بين وعين بين الهيولى والعدم اى
لم يريدوا بهذين اللفظين منفردين او مجتمعين الا الهيولى فافلاطون وتابعوه لم يفرقوا العدم من الهيولى

ولهذا

ولهذا وضعوا مبادى ثلثة بوجه مغاير بالكلية لما وضعنا لان تثليثنا المبادى الموضوع منا معنوى
لكون كل مبدأ عندنا مغايرا للاخر بالصورة والحد وتثليث المبادى الموضوع من افلاطون واتباعه بين
الكبير والصغير لفظى والواحد لفظى وثنوية بكون المبادى عندهم حقيقة اثنين فقط اى الهيولى والصورة
ولفظا ثلثة الكبير والصغير اى الهيولى والواحد اى الصورة والى هذا اشار المصنف حين قال فوجه
هذا التثليث وذلك مختلفان بالكلية واوضحه بقوله لانهم وصلوا الى انه يجب الى اخره لان افلاطون
واتباعه علموا انه يجب ان يوضع تحت التكون طبيعة ما يظهر منها المتكونات لكن جعلوها واحدة فقط
فقط وهؤلاء وان كانوا يرون ان يضعوا فرقا ما وان يراعوا فى تلك الطبيعة الاثنينية حين سموها
كبيرة وصغيرة لكنهم فعلوا امرا واحدا ولم يضعوه ولم يراعوها ولم يريدوا بهذين اللفظين الدلالة
على الاثنينية لما قال لانه اى افلاطون ثم اتباعه سامح الاخر اى العدم كانه يعتذر من قبل افلاطون
يريد انه لم يميز العدم عن الهيولى لانه عده حقيرا لانه انما يبقى فى التكون الهيولى وهى مع الصورة فقط
علة تفعل المتكونات بقبولها الصورة فى نفسها وتخرج من بطنها كما تخرج من بطن الام الاولاد كما
واما الطرف الاخر للتضاد الى اخره يعنى واما العدم الذى هو الطرف الاخر وضد الصورة لم ير افلاطون
مناسبا لان يعطى له اسم المبدأ لانه معدوم بالكلية وكل ما هو معدوم بالكلية لا يناسب ان يعطى له اسم
المبدأ فلا يناسب ان يعين مبدأ اما انه معدوم بالكلية فلانه لو نظر احد الى شره الذى هو الفساد
الذى نهايته عدم الوجود يحكم بانه معدوم بالكلية ومنه يحصل من قبل افلاطون ان الهيولى الاولى
علة تفعل مع الصورة المتكونات وتبقى فى التكون معها وانها كالام وكل ما كان كذلك يناسب
ان يعين مبدأ لها فالهيولى يجب ان يعين مبدأ لها فلذلك عينها افلاطون ايضا مبدأ لها وان العدم
شر محض ومعدوم بالذات وكل ما كان كذلك لا يناسب ان يعين مبدأ للمتكونات فالعدم لا يناسب ان يعين
مبدأ لها فلذلك لم يعينه افلاطون كذلك وسامحه المتن الحادى والثمانون قال المص لانه اذا وجد
امر الهى وخير ومرغوب نقول يوجد امر اخر مضاد له واخر مستعد من طبيعته لان يحبه ويشتاق اليه
بحسب طبعه ويلزم على هؤلاء ان يشتاق الضد الى فساد نفسه لكن لا يمكن ان يشتاق الصورة
الى نفسها لانها لا تحتاج ولا الضد لان كلا من الضدين يفسد الاخر بل هذا هو الهيولى كالانثى
الى المذكر والقبيح الى الحسن لكن ليست قبيحة ولا انثى بالذات بل بالعرض اقول قد بين ارتباط هذا
القول بما سبق بوجوه مختلفة وابينه انا باقول لما بين فى المتن السابق عدم عد افلاطون العدم
بين المبادى بسبب كونه شرا اراد ان يبين فى هذا المتن انه وان كان شرا يجب ان يعد منها ويكون مغايرا
للهيولى بسببين يذكرهما ثم يصحح قولا اخر لافلاطون وحرف التعليل اى ان ربط هذا القول بما سبق بان لعلية
وجوب عد العدم مبدأ ثالثا مغايرا للهيولى الذى هو المقصود مما سبق وان كان شرا حتى يظهر خطأ افلاطون
بعدم فرقه من الهيولى وليس تعليلا لكون العدم شرا كما قال اكثر الشراح فالمص اشار بقوله لانه اذا وجد
امر الهى وخير ومرغوب الى اخره الى دليلين يضيق بهما افلاطون الاول هو انه يوجد فى المبادى امر الهى اى عالى
وخير وهو الصورة ويوجد ايضا امر مضاد لها وهو ليس هيولى لانها لا تمانعها فيوجد فى المبادى العدم
المغاير للهيولى فعدم تمييز افلاطون اياه منها ردى والملازمة الاولى ظاهرة لان الاعلى والخير مشى لضد
من اخر وهو ناقص منه فى العلو والخيرية كما تكون الظلمة ناقصة من النور والبرودة من الحرارة
والسواد من البياض ولهذا تكون الظلمة ضد النور والبرودة ضد الحرارة والسواد ضد البياض
ولكون هذه الملازمة ظاهرة ومسلمة عند الحكماء قال نقول يوجد امر اخر مضاد له بصيغة المتكلم مع الغير
والتعليل الثانى هو انه يوجد بين المبادى امر مرغوب مشتاق اليه لانه لما كان الهيا وخيرا يكون محبوبا ومشتاقا اليه
بلغ

فيوجد بينها امر اخر مستعد من طبعه لان يعشق ويشتاق اليه بحسب طبعه وهذا العاشق المشتاق
من طبعه ليس هي الصورة ولا العدم بل هو الهيولى فظهر ان الهيولى والعدم ليسا امرا واحدا قال ويلزم على
هؤلاء اى على افلاطون واتباعه ان يشتاق الضد الى فساد نفسه لانهم لم يفرقوا الهيولى من العدم ثم قال
لكن لا يمكن ان يشتاق نفس الصورة الى نفسها لانها ليست بمحتاجة لان الشئ لا يحتاج الى نفسه ولما لم يحتج
الى نفسها لا يشتاق اليها اذ اشتياق شئ الى شئ انما يكون لاحتياجه اليه فمن هذا ظهر ان العاشق المشتاق
الذى نتكلم له ههنا ليس هى الصورة واما انه ليس هو العدم فبينه بقوله ولا الضد لان الضدين يكون
كل منهما مفسدا للاخر يعنى ولا يمكن ان يشتاق ضد الصورة اى العدم الى تلك الصورة لان كلا منهما مفسد
للاخر وكل شيئين يكون كل منهما مفسدا للاخر لا يكون شئ منهما عاشقا للاخر ومشتاقا اليه فالعدم الذى هو ضد
الصورة لا يكون عاشقا ومشتاقا الى الصورة فبقى ان يكون العاشق والمشتاق اليها هى الهيولى كما قال المصنف ويكون
هذا هو الهيولى واذا تبين هذا كذلك بطل قول افلاطون بما قال ويلزم على هؤلاء ان يشتاق الى فساد نفسه
تصوير الدليل هكذا لو كان العدم والهيولى امرا واحدا بالكلية كما قال افلاطون واتباعه يلزم ان يشتاق
شئ الى فساد نفسه والتالى بط فكذا المقدم اما الملازمة فلانه قد ثبت ان الهيولى يشتاق من طبعها الى
الصورة فلو كان العدم عين الهيولى كما قال افلاطون كان مشتاقا الى الصورة لكن الصورة مفسدة
للعدم لانها كلما حصلت يزول العدم فلو كان العدم عين الهيولى لكان مشتاقا الى فساد نفسه واما
بطلان التالى فلان كل شئ يحب تحققه ويسعى ان يحفظه ولما قال ان الهيولى هى العاشقة للصورة و
المشتاقة اليها اراد ان يبين كيفية عشقها واشتياقها فقال كالانثى الى الذكر والقبيح الى الحسن وهذان
التشبيهان ماخوذان من افلاطون فانه شبه الهيولى فى تماوس بالانثى المشتهية الى الذكر والقبيح
المشتاق الى الحسن ومعنى التشبيه الاول على ما ذكره الشراح اليونانيون هو ان الهيولى تحب الصورة وتشتاق
اليها كما يجب الانثى ان تجتمع مع الذكر وتشتاق اليه لكن لا لاجل لذة الجماع وان كانت مقصودة من
طبعها بل لاجل ان تكون كاملة طبعا من هذا الاجتماع وهذا يعلم من ان زيادة كمال الانثى هو التوليد
ولهذا قال بعض الحكماء ان الانثى لم تخلق الا لاجل التوليد والنسل وهى مبدأ انفعالى اى قابلة له ولهذا
تكون لا متعينة بحسب طبعها وبلا فرق بالنسبة الى هذا الولد او ذلك او ذاك كما نبين مفصلا فى ثانى النفس
والقابل يحتاج فى حصوله بالفعل الى المبدأ الفاعلى اى الفاعل وهو الذكر فى التوليد فالانثى تحتاج طبعا
الى الذكر فتحبه وتشتاق اليه طبعا ليحصل منها التوليد بالفعل وتصير متعينة لفعل كذا او يجد كما لها
الطبعى كذلك مبدأ انفعالى اى قابلة وغير متعينة لكنها تصير بالفعل ومتعينة فى نفس الامر وتوجد ∴
بالصورة واذا اجتمعت معها يحصل منها المركب كالولد ولهذا تحب وتشتاق ان تجامع معها كما تحب
وتشتاق الانثى ان تجامع مع الذكر وبما حققنا يندفع ما قال بعض الشراح من ان الانثى تحب الذكر وتشتاق
اليه لا لتكون كاملة منه بل للذة الجماع والهيولى تحب الصورة وتشتاق اليها لتصير كاملة فالتشبيه ليس بجيد
ومن ان محبة الانثى واشتياقها الى الذكر ليس ازيد من محبة الذكر الى الانثى واشتياقه اليها فلو كان التشبيه المصنف
صحيحا لجاز ان يقال الهيولى تحب الصورة كما تحب الصورة اياها او لم يقل به احد ووجه الدفع ان الانثى
تحب الذكر وتشتاق اليه لتصير كاملة بحصول التوليد منها والذكر يحب النسل بالطبع كما قال المصنف فى المتن
الرابع والثلثين من ثانى النفس تولد بكل ذى نفس ما يشابهه طبيعى له ولا يلزم منه ان يحب ويشتاق
طبعا الى الانثى التى لا يمكن ان يكون منشأ النسل بدونها كما يبينه المصنف فى الفصل الثانى من اول السياسة
المدنية لكنه لا يحبها ولا يشتاق اليها كالكمال لنفسه بل كالمكمل لها والاشتياق الطبيعى الصرف يكون الى ما
لا يحبه واحد ويكمل من كسبه واشتياق الهيولى الى الصورة من هذا القبيل كما سنبينه بعد مفصلا ومعنى

ف

تحتاج طبعا

ومعنى التشبيه الثانى اى قوله والقبيح الى الحسن ان القبيح يشتاق الى الحسن ويحبه ليتزين منه فان قالوا
ان الحسن هو الذى يجذب الغير الى نفسه وهو مشتق على رأى عصرى اليونان من قالو اى ادعو سمى الحسن به لانه يدعو
ما سواه اليه فان قلت ان القبيح ضد الحسن ولا شئ من الاضداد يحب لضده ومشتاق اليه كما قال المص فى هذا
المتن فالقبيح لا يحب الحسن ولا يشتاق اليه قلت احد الضدين المتعين لا يحب الاخر كما ان الصورة والعدم
كذلك وعلى هذا القبيح لا يحب الحسن ولا يشتاق اليه واما المركبان فيحب احدهما الاخر كما قال المص فى
سادس الاخلاق ان الارض تحب السحاب ثم صحح كل واحد من المثالين المذكورين وقال لكن ليست قبيحة
ولا انثى بالذات بل بالعرض فان افلاطون كان يسمى الهيولى انثى وقبيحة على الاطلاق بلا تقييدها والمصنف يقول
انها ليست انثى ولا قبيحة بالذات لانها يكون بالذات كذا لا يمكن ان يتبدل عنه الا بان يفسد فالهيولى
لو كانت قبيحة بالذات لما امكن ان تتزين بالصورة ولو كانت بالذات لا معينه ولا كاملة لما امكن ان تتعين
وتصير كاملة بالصورة بدون ان تفسد فهى تقال قبيحة وانثى بالعرض اى بسبب العدم لانها طالبة
للصورة العدمية فيها **المتن الثانى والثمانون** قال المص لكنها قد تتكون وتفسد من جهة وقد لا من جهة
اخرى لانها من حيث انها تكون الشئ الذى يكون فيها تفسد بالذات لان ما يفسد فيها هو العدم ومن حيث
انها قوة لا بالذات بل يجب ان لا تتكون ولا تفسد لانها لو تكونت يجب ان يوضع شئ اول تتكون منه حال
كونه موجودا ولكن هذا هو طبيعتها فيلزم ان يكون قبل ان تتكون لانى اقول ان الهيولى هو الموضوع الاول
لكل شئ يتكون منه شئ اخر اذا وجد لا بالعرض ولو فسد شئ ينتهى اليه اخرا فيفسد قبل ان يفسد اقول
يثبت فى هذا المتن تتمة تعليم الهيولى انها ليست متكونة وحادثة ولا فاسدة بالذات وانما نبه ليتبين
ان الهيولى لا يمكن ان تتكون او تفسد بالنظر الى ذاتها ولكن تتكون وتفسد من حيث يتحقق فيها عدم
الصورة اللاحقة اى تتكون وتفسد استعدادها اليها ومن هذا يظهر انها والعدم ليسا واحدا
بالكلية كما زعم افلاطون وليتبين انه ذاهب الى انها قديمة ابدية ولانه لما قال فيما مر مرة بعد اخرى
انها تتكون وتفسد وجب عليه ان يبين باى وجه تتكون وباى وجه لا ويفعل فيه امورا ثلثة يدعى
اولا ان الهيولى قد تتكون وتفسد من جهة وقد لا من جهة ثم يثبت الجزء الاول بان العدم الذى يكون
فى الهيولى يفسد بالذات ثم يثبت الثانى بقوله ومن حيث انها قوة لا بالذات بل يجب ان لا تتكون ولا تفسد
ويثبت هذا الوجود بكل جزئية بقوله لانها لو تكونت الى اخره فيقول لكنها تتكون وتفسد الى اخره اى الهيولى
او قل المركب من الهيولى والعدم تتكون وتفسد من جهة وقد لا تتكون ولا تفسد من جهة اخرى ثم
يثبت جزءه الاول بقوله لانها من حيث انها تكون الشئ الذى يوجد فيها بالذات يعنى لان الهيولى
اى المركب منها ومن العدم من حيث انها تكون الشئ الذى توجد فى الهيولى كالعرض من حيث انها
تكون عدما متحققا فيها كالعرض تفسد بالذات اى من حيث انها عدم تفسد بالذات اى العدم يفسد
بالذات كما صرح بعيد هذا حيث قال لان ما يفسد فيها هو العدم وهذه الترجمة هى المطابقة لعبارة
اليونانية وجميع مترجمى اللاتين ترجموها بعبارات بعيدة عن مقصوده بل مفسدة له فانهم ترجموها
بعبارة ترجمتها هذه لانها من حيث انها شئ فيه تفسد بالذات وهذه العبارة لا تؤدى مقصود المص
بل تفسده لان شيئا فيه هو الهيولى التى يوجد فيها شئ اخر اى العدم فعلى الترجمة اللاتينية يكون
معنى كلام المص الهيولى او قل المركب من الهيولى والعدم من حيث انها هيولى تفسد بالذات وهذا
المعنى ليس مقصود المص بل مناقض له فانه يحكم بانها لا تفسد بالذات فاخطأوا فيها لا سيما المتاخرون
كوتيمبرانس وبنداسيس وزابارلوس وبقلومناوس فانهم قالوا ان فى كلام المص تناقضا ونحن
لم نرد ان نذكر خطاياهم لعدم الفائدة لكن الخطايا الواقعة منهم ومن المترجمين والشارحين

٢ اخرى م

نفسد م

منهم

في زمان الملوك العباسية ليست بعجيبة فانهم كانوا غير عارفين بلسان اليونان معرفة سطحية فضلا عن ان يعرفوا (اسوى)
دقايق عبارات المص الموجزة المغلقة بل لم يصل احد من الشراح الى مقصوده ههنا شمبلقيوس فمعنى كلامه
هو ان المركب من الهيولى والعدم يفسد بالذات من جهة ولا يفسد بالذات من جهة اخرى يفسد بالذات
من حيث انه عدم وكعرض ما في الهيولى اى يفسد العدم ولا يفسد بالذات من حيث انه هيولى فعلم من هذا ان
الهيولى والعدم متغايران تغايرا بينا والعدم معرفة افلاطون هذه المغايرة لخطا فيما قال انهما واحد بالكلية
هذا هو الشرح الصحيح المطابق لراى المص حقا ويعرف صحته بنقل شرح هذا الكلام على ترجمة لانها من حيث انها
شيء فيه يفسد بالذات قال بعض الشارحين لان الهيولى تلاحظ اولا بحسب الوجود وثانيا بحسب الذات (٣ على بحثين م تلاحظ م)
وليس لها وجود مخصوص بل تاخذ الوجود من الصورة ولها ذات وماهية مخصوصة لانها قوة جوهرية
فالمص قال ان الهيولى من حيث انها شيء فيه اى من حيث انها شيء توجد فيه الصورة اى من حيث انها توجد بسر تفسد
بالذات فانه اذا انعدم صورتها المعينة ينعدم وجودها واذا انضم اليها وجود اخر تاخذ وجودا
اخر والذي ينعدم وجوده وياخذ وجودا اخر هو الذي يقال انه يفسد بالذات فكذلك يقال ههنا الهيولى
من حيث انها شيء فيه اى من حيث وجودها تفسد بالذات واما الهيولى بحسب ذاتها وماهيتها فلا تتكون ولا
تفسد كما سيقول المص انتهى **اقول** هذا الشرح وان كان دقيقا لكنه ليس بمطابق لمقصود المص لانه لا يقول
بفسادها بالذات ولان هذا الشرح مخالف لقوله لان ما يفسد فيها هو العدم اى الهيولى ولا وجودها
ثم اثبت الجزء الثاني وقال ومن حيث انها قوة لا بالذات بل يجب ان تكون لا متكونة ولا فاسدة يعني ان
المركب من الهيولى والصورة من حيث انه قوة اي من حيث انه هيولى ماهيتها القوة لا بالذات اى لا يفسد بالذات
بل بهذه الحيثية يجب ان يكون لا متكونا ولا فاسدا ويثبت هذا بكلا جزئيه بانه لو كان الهيولى متكونة وفاسدة
بحسب ذاتها وماهيتها لزم ان يكون هيولى قبل ان تصير هيولى وان تكون فاسدة قبل ان تفسد وهو محال
فهي لم يمكن ان تتكون ولا ان تفسد وتثبت الملازمة بانها لو تكونت لوجب ان يوجد في هذا التكون موضوع
موضوع تتكون هي حال كونه موجودا الان مما كل ما يتكون يجب ان يتكون من امر موجود اولا لانه لا يتكون
شيء من العدم لكن طبيعة الهيولى تقتضي ان تكون موضوعا اول للتكون تتكون منها حال كونها موجودة
جميع الاجسام الطبيعية فلو تكونت الهيولى لكانت موضوعة اولى قبل ان تتكون وكذا لو فسدت لكانت
فاسدة قبل ان تفسد وبقيت بعد لان كل ما يفسد ينتهي الى الهيولى لانه لا ينتهي الى العدم لكن طبيعة الهيولى
تقتضي ان تكون باقية دائمة بحيث تنتهي اليها الفاسدات ويثبت المص هذين الجزئين بتقديم تعريفها
حين قال لاني اقول الهيولى هو موضوع اول لكل شيء يتكون منه شيء اذا وجد لا بالعرض ولو فسد
ينتهي اليه اخرا وكل جزء من اجزاء هذا التعريف يعلم ثبوته لها من المتون السابقة اما كونها موضوعة
فلانها توضع تحت الصورة ولانه يكون التكون فيها وهذا الجزء بمنزلة الجنس لانه اعم من الهيولى ولما كان
للجوهر التام موضوعا ايضا كالجدار فانه موضوع للصورة العرضية وكان يتقدم جزئه الذي هو الهيولى
كالموضوع ولهذا سمي هيولى ثانية وصف الموضوع في التعريف باول اى الهيولى هو الموضوع الاول الذي
لا ينحل الى موضوع اقدم ويكون موضوعا للصورة الجوهرية وبهذين اللفظين يمتاز الهيولى عن
الصورة ومن الهيولى الثانية قوله لكل شيء متعلق بقوله موضوع اى موضوع اول لكل شيء قوله يتكون
منه شيء حال كونه موجودا اى حال كون الموضوع الاول موجودا قال جميع الشراح اللاتين قوله حال
كونه موجودا فيه الشيء والمعنى يتكون منه شيء اى صورة حال كونها موجودة في الموضوع الاول
لا بالعرض بل بالذات اى يقصد من الهيولى حين كون الصورة موجودة فيها بالذات لا ان العنقود
الجوهرية حاصلة في الهيولى بالذات لا بالعرض اقول ليس تقييد الشيء بحال من ضمير منه الراجع الى

الموضوع

الموضوع الاول وح يكون المعنى الهيولى موضوع اول لكل شيء يتكون من هذا الموضوع شيء حال كون
هذا الموضوع موجودا وباقيا في الشيء المتكون لان المراد من الشيء ههنا الجسم الطبيعي الجزئي لان
للمتكونات هي الجزئيات وصور الاجسام توجد بالقوة في الهيولى دون الاجسام فالهيولى هو الموضوع
الذي يتكون منه الاجسام حال كونه موجودا فيها وبهذا يمتاز الهيولى من العدم امتيازا ظاهرا لان
الاجسام تتكون ايضا من العدم كما مر في المتن الثامن والخمسين والثالث والستين لكن لا حال كونه
موجودا وباقيا في الجسم المتكون لانه لا يوجد ولا يبقى في الجسم المتكون كما حقق في المتنين المذكورين
بل الجسم يتكون منه كما من الحد منه وقوله لا بالعرض يشرح على وجهين قال سمبلقيوس هو يدل على ما دل
عليه قوله يتكون منه شيء حال كونه موجودا لان المتبادر من تكون شيء من شيء حال كونه موجودا
وباقيا في المتكون هو تكونه بالذات لا بالعرض فقوله لا بالعرض كالمفسر لما فهم مما قبله فسره به ليتبين
امتياز الهيولى عن العدم تبيينا اظهر فتمام المعنى ان الهيولى هو الموضوع الذي يتكون منه شيء حال كونه
موجودا وباقيا بالذات لا بالعرض كما يتكون من العدم وقال اسكندر الافرودسي على ما نقل عنه
سمبلقيوس ان هذا القول لم يذكر لاخراج العدم وامتياز الهيولى عنه لانه خرج ووقع الامتياز
بقوله حال كونه موجودا ولانه لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى بل ذكر لاخراج
بعض اشياء يبقى مع الهيولى في الاجسام المتكونة لكنها تكون بالعرض مثلا لو صنع من الخشب الاحمر صنم
لا يصير صنما من لون الحمرة الا بالعرض وان كان يوجد ويبقى في الصنم المتكون فالمص يقول على ما قال
اسكندر الهيولى هو الموضوع الاول لكل شيء اي صورة يتكون منه حال كونه موجودا في الشيء المتكون
شيء بالذات لا بالعرض كما يوجد ويبقى حمرة الخشب في الصنم فان الصنم لا يقال انه يتكون من الحمرة
بالذات والشرح الاول اولى عندي من الثاني فان المص يتكلم ههنا للهيولى التي يميزها عن الثانية
بقوله اول ولا يبقى مع الهيولى الاولى في التكون الجوهري عرض ما لان في مثل هذا التكون يكون انحلال
الكل كما سيبين في محله فقوله لا بالعرض لا يمكن ان يذكر لاجل اشياء يتكون منها الاجسام حال كون تلك
الاشياء موجودة باقية فيها ولانه لم يخرج منه شيء حال كونه موجودا فيه العدم فقط بل يخرج بعض
الاشياء التي قال اسكندر الافرودسي انها تخرج بقوله لا بالعرض لان تكون شيء من شيء حال كونه موجودا
تكون بالذات على ما هو المتبادر فبهذا القيد يخرج جميع الاشياء التي لا تكون منه شيء بالذات فيخرج
الاشياء التي قال اسكندر لا يتكون منها شيء بالذات ايضا فما قال من انها تخرج بقيد لا بالعرض ليس
بصحيح وما قال من انه لا ينبغي ان يذكر في التعريفات الفاظ دالة على معنى واحد فانما هو في الحدود
لا في الرسوم لانه قد يذكر فيها الفاظ دالة على معنى لزيادة بيان الالفاظ المتقدمة كما فعل المصنف
في تعريفنا الطبيعة في المتن الثالث من ثاني الطبيعيات وفي تعريف المكان في المتن الثاني والاربعين من
رابعها وفي مواضع اخر قال واذا فسد شيء ينتهي اليه اخرا اى اذا فسد مركب جوهري ينتهي اليه اخرا لانها موضوع
اول فطرة ليس قبلها موضوع وكل ما كان كذلك ينحل اليه المركبات اذا فسدت لان الفساد لا ينتهي الى العدم
فتنتهي اليها ولما كانت الهيولى امرا باقيا متاخرا ينتهي اليه الفاسدات يستحيل ان تفسد والا لكانت
فاسدة قبل ان تفسد واما لكانت باقية بعد ان تصير فاسدة والتالي بكلا قسميه باطل فكذا المقدم
فالهيولى لا متكونة ولا فاسدة هذا شرح هذا المتن اقول يمكن ان يورد على شرح قوله لانها من حيث انها
تكون الشيء الذي يكون فيها تفسد بالذات انه من حيث انها تكون العدم الذي يكون فيها تفسد انه بط
باطل لان العدم لا موجود والا موجود لا يفسد لانه لا يذهب الى العدم وما يفسد بالذات يذهب الى العدم
كما كان لم يكن اولا فالعدم لا يفسد ولان العدم فساد ما فلا يمكن ان يفسد والا لكان فساد الفساد

(٢ الاولى م)
(٣ بقوله يكون م)

وان يورد ايضا ان المصر قال في اول هذا المتن ان الهيولى او المركب منها والعدم قد تكون وتفسد من جهة
وقد لا ثم بين وجه فساد العدم فقط فلم يبين وجه تكونه ايضا واقول في الجواب عن الاول ان ما قال المصر
من ان العدم يفسد بالذات ليس على سبيل الحقيقة وعلى انه يفسد في نفس الامر بل نقول انه يفسد بالذات
بالنسبة الى الهيولى لان الفساد يليق العدم بسبب معناه لا بالعين ولا يليق الهيولى بالذات وبسبب معناه
اصلا بل بالعرض من حيث انه يفسد الى فيها هذا العدم او ذاك وهذا الوجود او ذاك الوجود اذا فسدت
هذه الصورة الجوهرية او تلك وايضا ان العدم ليس بلا موجود بالكلية كالنفي الصرف بل هو امر دال على قابلية
واستعداد في الهيولى كما يعلم من المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة فيمكن ان يفسد
بالذات بوجه ما وعن الثاني ان الفساد ليس عدما بالصورة بل كالطريق الى العدم الذي يستعقبه
كصورة ما وبهذا المعنى قال المصر في المتن الخامس عشر من ثاني الطبيعيات ان العدم صورة ما وعن
الثالث ان وجه التكون يعرف من معرفة وجه الفساد فلهذا لم يبينه ويورد ايضا ان المصر عرف
ههنا الهيولى على الاطلاق وبلا نسبة الى شيء والتعريف يفيد معرفة الهيولى المعرف على الاطلاق وبلا نسبة
الى شيء فيكون الهيولى معلومة على الاطلاق وبلا نسبة الى شيء وهذا مخالف لما قال في المتن التاسع
والستين من انها انما يعلم بالتناسب وانه قال في المتن الحادي والستين من ثالث الفلكيات انه يجب
ان يكون مبادي المحسوسات محسوسة والدائمات دائمة والفاسدات فاسدة وحكم ههنا بان مبدء الا
الاجسام الطبيعية الفاسدة اعني الهيولى ليس بقابل الفساد بل دائما وهذا تناقض وانه حكم في المتن
الثاني والعشرين من عاشر ما بعد الطبيعة ان الفساد لا يكون بالعرض وحكم ههنا ان الهيولى تفسد بالعرض
وليس هذا الا تناقض صريح وانه قال في المتن الاول من تاسع ما بعد الطبيعة ان الاشياء الدائمة تكون اقدم
طبعا واشرف من الفاسدة ولما كانت الهيولى دائمة ولا فاسدة كما قال ههنا والصورة فاسدة ولا دائمة
يجب ان يقر بان الهيولى اقدم واشرف من الصورة وهو امر فاسد لا يقبله احد وان المركب يفسد لكونه
ذا هيولى كما قال في المتن الخامس من سادس ما بعد الطبيعة فالهيولى تفسد فسادا اذ بينه لان كل
يكون كذا لاجل شيء لحركون هذا الشيء الاخر ابدا كذا منه اولى في الجواب عن الاول ان تعريف الهيولى
المذكور ههنا انما كان بالنسبة الى الصورة والجسم المركب واعطى بالتناسب لانه لما كان الهيولى
موضوعة فانما تكون كذا بالنسبة الى ما تكون موضوعة له وهو الصورة ولما كان يتكون منه شيء ما
كونها موجودة فانما تكون كذلك بالنسبة الى المركب لان الذي يتكون منها هو المركب ولما كانت منتهى
الفساد كان التعريف دالا على المركب الذي يفسد وبالجملة كان نسبة الهيولى الى الجوهر وهذا الشيء
والموجود كنسبة النحاس الى الصنم او الخشب الى السرير او الهيولى الى شيء من ذوي الصورة واللا مصور
قبل ان تاخذ صورة كما قال المصر في المتن التاسع والستين المذكور في السؤال وعن الثاني ان مبادي
الدائمات يجب ان يكون دائمة كما قال في المتن الحادي والستين المذكور في السؤال واما مبادي
الفاسدات فبعضها فاسدة في الجزئي كالصورة والعدم وان كانت تحفظ دائمة في الكلي وبعضها ك
الهيولى مبدأ مشترك بين الاجسام الفلكية وما تحتها وان كان مع فرق ما كما سنبينه في كتب الفلكيات
وهذا لا يمنع كون الفلك غير قابل الفساد ودائما وعن الثالث ان فساد شيء بالعرض وعدمه
كذلك يمكن ان يلاحظ على وجهين لانه يقال الشيء بالعرض اذا فسد بسبب فساد موضوعه الذي فيه لا بسبب
فساد نفسه وبهذا الوجه نقول الاعراض تفسد حين تفسد موضوعاتها لانها تنقطع عند فسادها
واسميه انا فساد الموضوع ويقال فسد شيء بالعرض اذا فسد عرض في موضوعه الذي هو فيه وهذا الفساد بذه
يسميه سمبلقيوس وبعض الحو فسادا موضوعيا وبهذا المعنى نقول فسد الابيض اذا فسد البياض الذي

فيه وبهذا

وبهذا المعنى يقال تفسد الهيولى بالعرض اذا فسد العدم بمجيء الصورة والوجود الذي كان يوجد الهيولى
بالصورة الموجودة اولا والمصر لم يتكلم في هذين الفسادين في الكتاب العاشر المذكور ما بعد الطبيعة
بل كان يتكلم الشيء يفسد بالذات في نفس الامر فانه عين في ذلك المحل ان بعض الاضداد مع كونه كذا في
في نفسه يمكن ان يصير ضده بالعرض كما ان الغراب الذي هو اسود في ذاته يمكن ان يصير احمر بالعرض
لو صبغ بلون احمر وبعضها لا يمكن كقابل الفساد واللاقابل الفساد لان ما يكون قابل الفساد في ذاته
لا يمكن ان يكون لا قابل الفساد بالعرض قال لانه لا يفسد بالعرض لان الكون قابل الفساد ولا قابل
الفساد من لوازم الطبيعة وماهيته التي لا يمكن ان تتبدل ولو بالعرض كما ان الانسان لا يمكن ان يكون
غير ناطق والى هذا اشار حين قال فيه ان القابل للفساد من عداد الاشياء التي يوجد فيها البتة ما يليق
بها والا لكان شيء واحد بعينه قابل الفساد ولا قابل الفساد قال الامر فيما نحن بسبيله في شرح هذا القول وان كان
هذا صادقا بحسب الطبيعة لكن لا يلزم منه ان لا يقدر الله تعالى ان يحفظ الفاسدات بالذات لا فاسدة بل
هو قادر عليه وعن الرابع ان الامور الدائمة انما تكون اقدم واشرف من الفاسدة اذا كان النسبة بين الا شياء
المتصفة بصفة وفي هذا السؤال الرابع انما نسبة الهيولى التي هي قوة بطبعها وناقصة جدا الى الصورة و
والفعل فهذه النسبة ليست بشيء وعن الخامس ان القاعدة القائلة ان كل شيء يكون كذا لاجل شيء اخر
يكون الشيء الاخر ازيد كذا منه لا يجري في الجسم والهيولى لان ما هو محمول في القضية المذكورة في هذا
السؤال اعني قوله الجسم المركب يفسد لا يصدق على الهيولى والمركب مع انه يجب ان يصدق على كل طرف فتجري
القاعدة المذكورة **المتن الثالث والثمانون قال المصر** واما المبدأ بحسب الصورة هل يكون واحدا او
كثيرا وكم يكون فالبحث عنه وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى فليترك الى ذلك الوقت
واما الصورة الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سيبين بعد فان يكون المبادي وانه وكم تكون لكن
مبينة منا بهذا الوجه لكي نتكلم بعد اخذين مبدأ اخر **اقول** لما حكم المصر بان مبادي الاجسام ثلثة
الهيولى والصورة والعدم وبين الهيولى الاولى والعدم الى ههنا ولم يبين الصورة مع انها مبدأ
داخلي كالهيولى ومضايف لها على ما قال المصر في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات واذا بين احد
المتضايفين ينبغي ان يبين الاخر ايضا كان لسائل ان يقول قد حصلنا ببيانك التحقيق معرفة الهيولى الاولى
المضايف للصورة فبين لنا الصورة كما بينت الهيولى حتى نحصل معرفتها ايضا اجاب المصر بما ترى وفعل
في هذا القول امورا اربعة عين اولا المحل المناسب لتعليم الصورة وبين ثانيا انه سيبحث عن الصورة
الصورة الطبيعية وفعل ثالثا خاتمة بيان المبادي ورابعا ان يتكلم بعد هذا المبدأ الاخر فقال اولا اما
المبدأ بحسب الصورة هل يكون واحدا وكثيرا وكم واياما يكون فبيانه مع الدقة من وظائف الفلسفة الاولى
يرى بالنظر الاولي انه اراد بالصورة ههنا الصورة الطبيعية لانها المناسب للهيولى الاولى ولان الصورة
التي ينبغي ان يبين ههنا هي الصورة الموضوعة بين مبادي الاجسام الطبيعية وهي الصورة لكن يعلم بالسم
بالنظر الدقيق ان الامر ليس كذلك بل اراد بالمبدأ بحسب الصورة جنس الصورة المجردة ولان نعرف هذا كما
ينبغي نذكر ما قال في المتن الثالث من ثاني ما بعد الطبيعة من ان في كل جنس العلة يوجد واحد اول بحسبه
يكون اشتراك معنوي في البواقي واعلم الذي يوجد في الخارج واحد اول هو فاعل الكل ومحركه وواحد اول هو
الاولى للكل وواحد اول هو الصورة الاولى وواحد اخير هو غاية الكل والاولان اي الفاعل الاول والهيولى
والهيولى الاولى على ما بينه ابن رشد القرطبي في مقدمة هذا الكتاب احسن بيان يكون النظر الطبيعي لان الحكيم
الطبيعي طلب ووجد كلا منهما بالقصد ووجد الهيولى الاولى بالتكون الجوهري ووجد الفاعل الاول بالحركة
كما وجده المصر في الكتاب الثامن من السماع الطبيعي واما الاخيران اي الصورة الاولى والغاية الاخيرة

فلا يناسبان لنظر الطبيعي بل لصناعة الفلسفة الاولى فهذه الصورة الاولى اراد المص بقوله واما المبدأ
بحسب الصورة لا لانها متضايف للهيولى الاولى ومبدأ للاجسام الطبيعية ومركب مع الهيولى ايها ايل
ليشير الى اصل الصور والطرف الاخر الذي يكون في جنس الصورة صورة اولى على الاطلاق ومنها يوجد
الاشتراك المعنوي في سائر الصور كما بين الهيولى الاولى التي هي الجلي على الاطلاق في جنسها والصورة الاولى
على الاطلاق وان كانت واحدة بالعدد لانه العقل والموجود الذي يرتبط به ويتوقف عليه الفلك وجملة
الطبيعة كما قال المص في المتن السادس والاربعين لكن المص اراد بالمبدأ بحسب الصورة بمناسبة ما الصور
المجردة قوله فبيانه بالاستقصاء اي بيان ان المبدأ بحسب الصورة هل يكون واحدا او كثيرا واذا كان كثيرا
فكم عددا يكون واي يكون ليس من وظائف الحكمة الطبيعية بل من وظائف الفلسفة الاولى فليترك بيانه
بالاستقصاء الى ذلك الوقت والجزم وعد في الثاني عشر من الفلسفة الاولى فليترك وانما قيد البيان بالعلم
بالاستقصاء لان الحكمة الطبيعية قد تبحث عنه ايضا لكن لا بالاستقصاء بل بالاجمال وبالنظر الى وجوده
ثم قال واما الصورة الطبيعية والقاسرة فسنبحث عنها فيما سيتبين بعد قال ذا بارتلوس وبعض اخر
ان كلمة الواو ههنا للتفسير لان كل صورة طبيعية قابلة الفساد فالمعنى حينئذ واما الصورة الطبيعية
وهي القابلة للفساد فسنبحث عنها ومقصودهم من هذا التفسير ادخال النفس الناطقة في الصورة الفاسدة
واقول ان الواو ههنا ليس للتفسير بل لعطف الخاص على العام ليشير الى ان بعض الصورة الطبيعية
كالنفوس الناطقة ليس بفاسدة فحصل كلامه انا سنبحث بعد عن جنس الصورة الطبيعية والفاسدة
فان البحث عنها من وظائف الحكمة الطبيعية وهذه الصورة هو المضايف للهيولى ومبدأ الاجسام المكونة
فان قلت الحكيم الطبيعي يبحث عن الصورة الفلكية المحركة كما يظهر من ثامن الطبيعيات مع انها ليست بقابلة
الفساد ولا طبيعية فما يستفاد من كلامه ههنا من ان الطبيعي انما يبحث عن الصورة الطبيعية والفاسدة
ليس بصحيح قلت ان بحث الطبيعي عن صورة الافلاك المحركة ليس على الاطلاق من حيث انها صورة مجردة
عن كل مادة بل من حيث تكون مبادي الحركة وبهذه الحيثية يكون لها نسبة الى الحركة والمحرك وهذا يكفي
لان يبحث الطبيعي بالقصد عنها كما سنبينه في اول الكتاب الثامن من الطبيعيات ثم قال فان تكون المبادي
واية وكم تكون مبينة مما بهذا الوجه يريد انه قد تبين تحقق المبادي بما ذكر في الفصول السابقة لكن
بيانه هذا ليس بطريق الاستقامة وبالذات لان هذا العمل ليس من وظائف الطبيعي بل فعل هذا
تارة بطريق الانحراف برد المذاهب الاخر الفاسدة للقدماء الذين وضعوا بعض الاشياء التي لا
يمكن ان تكون مبادي مبادي وتارة ملبسا بلباس الجدل والفلسفة الاولى وبين اية تكون هي
وبين هذا حين وحد وجوب الهيولى والمتضادين اي الصورة والعدم وبين كم عددا تكون اي ثلثة
كما علم مما مر وهذه الخاتمة مطابقة للمتن الاول فخرج من باب دخل منه اولا ثم قال لكن سنتكلم
بعد هذين مبدأ اخر قال ابن رشد لعل المراد من المبدأ الاخر المحرك الاول الذي يبحث في هذه الكتب
الثمانية لاجله لان كل ما بحث عند المص فيها كان لاجله غالبا او اراد به ابتداء تعليم العلم الطبيعي لان
ابتداء تعليمه بالحقيقة وعلى الاطلاق من الكتاب الثاني او اراد به الطبيعة التي هي مبدأ الحركة
والتي يشرع ان يبحث عنها في الكتاب الثاني وقال الشارح المراد الاول كذب لان المص لم يبحث في
الكتب الثمانية لاجل المحرك الاول بل البحث عنه فيها لاجل الحركة كما سنبينه في اول الكتاب الثامن و
والثاني كذب ايضا كما سيعرف في بيان ربط الكتاب الثاني بما قبله والثالث ليس بشيء لان المص لم يقل
سنتكلم بعد هذين مبدأ على الاطلاق بل قيد المبدأ بالاخر فمراده بالقول المذكور هو الاشارة
الى تعليم اخر المبادي المذكورة مأخوذة بالوجه الاخر كما سنبينه في بيان ارتباط الكتاب الاتي

تكون — ليس بشيء

بما قيل

بما قبله ونحن اردنا ان نذكر بعض ابحاث متعلقة بما سبق فنقول **البحث الاول في المبادي** سيبين المص في
اول الكون والفساد الهيولى الاولى بالقصد والتفصيل وسيكشف فيه طبيعتها واحوالها بالتحقيق والتدقيق
وفيه بحث الشراح عنها على وجه الكمال ونحن سنبحث فيه ايضا على غاية التفصيل لكن لرفع انتظار الى ذلك اردنا ان
نعلمها ههنا على وجه الاجمال والاختصار وفيه فصول **الفصل الاول** في ان الهيولى الاولى موجودة بالذات
في الخارج بالقوة وجوهر ناقص علم ان كونها موجودة فيه قد علم مما ذكره المصنف في هذا الكتاب الاول لانا نرى
ان الاجسام الطبيعية تتبدل في الخارج تبدلا جوهريا بحيث لا يحفظ فيه اسم نوع الجسم المتبدل وتعريفه
ولا يبقيان بل يتغيران ويتبدلان قطعا وكل ما يتبدل في الخارج كذلك يجب ان يوجد فيه موضوع يبقى
بعد التبدل والتكون كما يمكن ان يرى في التبدلات العرضية التي نرى فيها موضوعا تقع هي عليه فالاجسام
الطبيعية يجب ان يوجد فيها موضوعا يقع هو عليه وموضوع هذا التبدل الجوهري هو الهيولى الاولى
ويمكن ان نعلم هذا من حال الفاعل الطبيعي فانه هو المبدأ المبدل لشيء اخر من حيث انه اخر كما عرفه المص
في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة وكل ما تبدله الفاعل الطبيعي اما هيولى او شيء له هيولى والا
لما امكن ان يقع عليه فعله فوجب ان يوجد الهيولى وله الهيولى حتى يتبدل واحد منهما فيتبدل وايضا
الكل ما يكون حقيقة هو المركب الطبيعي كما قال المص في المتن الرابع والستين من اول الطبيعيات وفي
السابع عشر من سابع ما بعد الطبيعة وفي المتن الرابع عشر من الثامن منه وكل مركب طبيعي يحصل من الهيولى
والصورة الداخلتين فيه وايضا لو لم يوجد الهيولى لما تكثرت الافراد الداخلة تحت نوع لانها هي العلة
الرئيسة لتكثرها لان كل كثير بالعدد يجب ان يكون له هيولى كما قال المص في المتن التاسع والاربعين
من الثاني عشر مما بعد الطبيعة ولهذا عرف الواحد بالعدد في سابع ما بعد الطبيعة بانه الذي يكون
يكون مادته واحدة وايضا يوجد في جنس الموجودات فعل محض هو طرفها الاعلى كالباري تعالى الذي
هو اعلى جميعها كما برهن عليه المص في ثامن الطبيعيات والتاسع والثاني عشر مما بعد الطبيعة ويوجد
افعال مختلطة مع القوة كالمركبات فيجب ان يوجد قوة في جنسها ايضا وهذه القوة من حيث انها طرف
ادنى تكون في ذاتها عارية من كل فعل لانه كلما وجد في الخارج احد المتضادين يجب ان يوجد فيه الاخر
ايضا كما برهن في المتن الثامن عشر من ثاني الفلكيات ولما كان الهيولى امرا كذلك تكون بلا شبهة موجودة
اي موجودة بالقوة لا موجودة بالفعل كما بينا في المتن الثامن والسبعين من اول الطبيعيات وموجودة
بالذات ولا موجودة بالعرض بسبب اقترانها بالعدم على ما علم في المتن التاسع والسبعين منه اما كونها
موجودة بالذات فيعلم من كونها جزء الاجسام الطبيعية الموجودة بالذات ومبداءها بالذات
وقسم الموجود بالذات المنقسم الى الفعل والقوة ومن كونها موضوعة اولى للتكون الجوهري حتى
ظن اوائل الحكماء ان الهيولى فقط موجودة على الاطلاق وانها الجوهر وطبيعة الاشياء كما سيجي في المتن
الثامن من ثاني الطبيعيات وخالفهم افلاطون فقال في طيماوس وفي سوفسطا وفي مواضع اخرى ان الهيولى
لا موجودة والمص اخذ المتوسط اي قال انها لا موجودة بالفعل وموجودة بالقوة فقط ولهذا قال في المتن
الثاني عشر من اول الكون والفساد الهيولى تكون هذا وموجودة بالقوة فقط واما على الاطلاق
فليست هذا ولا موجودة الى اخره وهي اي الهيولى الاولى جوهر لانها قسم من الجوهر وكل قسم الجوهر جوهر
فالهيولى الاولى جوهر ونثبت الصغرى بانه كلما قسم المص الجوهر قسمه اليها والى الصورة والى الحاصل
منهما كما قسمه في المتن الثاني من ثاني النفس وفي المتن السابع من تاسع ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني
من الثامن منه ولانها لو لم تكن جوهرا لكان الجوهر ما ليس بجوهر فكان ما ليس بجوهر اقدم من الجوهر
والتالي باطل فكذا المقدم ولانها طبيعة على ما بين في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات والطبيعة جوهر ولانها

بلغ

تقبل الصورة الجوهرية بلا واسطة وجميع الاعراض بالواسطة وكل ما كان كذلك جوهر فالهيولى جوهر
ولهذا قال الفيلسوف فى المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة الهيولى جوهر لانها لو لم تكن جوهرا فاى
شئ غيره يكون لانه فلان غيرها يجيئ عليها ويذهب منها وهى بتى واعلم ان بعض الجواهر تام ومركب وهى
التى توضع فى الخط المستقيم فى سلسلة مقولة الجوهر وبعضها لا تام وبسيط وهى التى توضع فى الخطوط
الجنبية فى السلسلة المذكورة والهيولى الاولى ليست من القسم الاول بل من الثانى والا لما كان حصل
منها ومن الصورة واحد بالذات ولانه لما كان الجوهر المركب التام هو الجوهر لياقة واصالة كما يستفاد
من فصل مقولة الجوهر ولهذا يقال فى المتن الثالث من ثانى النفس الاجسام ترى ان تكون جواهر ازيد
لزم ان يكون الحكم بكون الهيولى تحت الجوهر دائما كالمنسوبة اليه ولهذا قال فى المتن التاسع والسبعين
من اول الطبيعيات انها قريبة الى الجوهر وجوهر بوجه ما وفى المتن الثامن من ثانى ما بعد الطبيعة ان الهيولى
ليست شيئا الا جوهرا وقال سمبلقيوس فى شرح المتن الثانى والخمسين من اول الطبيعيات الهيولى والصورة
مبدان حقيقيان الجوهر الذى هو الجسم المركب وكل منهما اى الهيولى والصورة ليس بجوهر بالذات بل جوهر تاما
فقط وليس بجسم بل جسمية والى هذا اشار اوذموتيمز المصرحين سمى الهيولى جسمية انتهى والجوهر البسيط
اللاتام قسمان احدهما قوة والاخر فعل كما نعلم من المتن الثانى من ثانى النفس والهيولى جوهر بالقوة كما ان
والصورة جوهر هو فعل ومن تركبهما يحصل الجوهر التام ويكون واحدا بالذات كما علمنا المصر فى المتن ه
الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفى المتن السابع من ثانى النفس ومما بينا الى ههنا تفهم عدم
فهمها اى الصورة الهيولى يحيى المقتول السهروردى وعدم ورود ما اورده على المشائين فى المطارحات
على ما فهمها من انه اذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود وما
اورده عليهم فى حكمة الاشراق من ان حاصل ما سموه هيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهرية سلب الموضوع
عنه وهو ليس بامر وجودى وقولنا موجود ما امر ذهنى لانه لا صورة له فى الاعيان وما كان كذلك لا يوجد
الا فى الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه فما سموه هيولى ليس بشئ له موجود فى الخارج بل هو امر ذهنى اعتبارى
ونفهم ايضا كلا تعريفى الهيولى المعطيين من المصر الاول هو ما ذكر فى المتن الثانى والثمانين من الكتاب السابق
وهو ان الهيولى هو الموضوع الاول لكل شئ يتكون منه حال كونه موجودا شيئا لا بالعرض ولو فسد يصير اليه
اخر ما يجد وقد شرحناه فيه والاخر هو ما ذكره فى المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة فى قوله فيه الهيولى
هى التى ليست فى ذاتها شيئا ولا كما ولا شيئا اخر اصلا مما يتحدد به الموجود وسبب هذا ان الموضوع امر
مغاير لما يوجد فيه كما علم من المتن الثانى والاربعين من الكتاب السابق والهيولى الاولى موضوع اخير
لجميع المقولات البسيطة لان المقولة البسيطة اما هو جوهر او واحد من الاعراض التسعة والاعراض
تحمل على الجواهر توجد فيه والمراد من لفظ الجوهر ههنا هو الصورة الجوهرية التى هى الشئ الذى يوجد
منه الاعراض فى الكل والجواهر اى الصورة يحمل على الهيولى اى يوجد فيها فكما ان الجوهر من حيث انه جوهر امر
مغاير للاعراض كذلك الهيولى او قل الموضوع الاخير للكل امر مغاير للجوهر اى الصورة والكم والكيف ولسائر
الاعراض فلهذا ليست فى ذاتها شيئا اى جوهرا ولا كما الى اخره وعلل فيه بقوله لان الهيولى شئ يحمل عليه كل
واحد من هذه وذاتها وذات كل شئ مقولة متخالفة لان غيرها يحمل على الجوهر وهو على الهيولى فاهو اخير
بالذات ليس شيئا ولا كما ولا شيئا اخر فمعنى التعريف هو ان الهيولى الاولى بحسب ماهيتها ليست بجوهر تام
ولا صورة وفعل وليست كما بالفعل ولا كيفا بالفعل ولا شيئا من بواقى المقولات بل هى مقولات عشر بالقوة كما ان
ابن رشد فى بيانه والى هذا اشار المصر فى المتن الثانى والثمانين من الكتاب السابق حين قال ومن جنس
الهيولى قوة لا بالذات بل يجب ان لا يتكون ولا تفسد الفصل الثانى ان الهيولى الاولى هل ثبت وجودها فى

الحكمة الطبيعية اولا نقل ابن رشد فى اخر شرح الكتاب الاول من الطبيعيات وفى شرح المتن الثانى والعشرين
من الثانى منها ان ابن سينا زعم انه ليس من وظيفة الحكيم الطبيعى ان يبحث ويبرهن على ان الهيولى الاولى
توجد فى الخارج بل هو من وظايف الفيلسوف الاول والحكيم الطبيعى ياخذها مسلمة الثبوت ويبحث
عنها بعد هذا كما زعم ان اثبات الصورة الاولى اى الواجب تعالى ليس من وظايف الحكيم الطبيعى بل
من وظايف ما بعد الطبيعى وعلى هذا الراى كان سمبلقيوس فانه قال فى شرح المتن الخامس من اول
الطبيعيات ليس من وظايف الحكيم الطبيعى ان يبين انه يكون للاجسام الطبيعية مبادى وعناصر
ولهذا لم يهتم المصر لهذا البحث بل هو من وظايف الفيلسوف الاول والى هذا الراى ذهب بعض المتاخرين
ايضا منهم فرانجيسقوس بيقلومناس فانه قال فى شرح المتن الحادى والخمسين من اول الطبيعيات ان
ارسطو لم يبين ان الهيولى موجودة بل بين كونها من المبادى واية وكيف تكون واستدل ابن سينا
عليه بان الهيولى الاولى مبدا اول للاجسام الطبيعية والمبدا الاول لعلم لا يبرهن صاحب هذا
العلم على وجوده فى ذلك العلم كما علم المعلم الاول فى الكتاب الاول من التحليل الاول لان البرهان
للوجيا ان يتركب من المقدمات الاول الغير ذوات الواسطة العديمة العرفى وليس فى علم من العلوم
مبدا اقدم من مباديه يستحيل ان يبرهن عليها فيه فالهيولى الاولى لا يبرهن الحكيم الطبيعى على وجودها
وبانه كما يكون الصنعة الى المصنوعات كذلك يكون الطبيعة الى الاجسام الطبيعية كما علمنا المعلم
الاول فى مواضع كثيرة لكن لا ينظر صنعة من الصنايع الى المادة الاولى لشئ من المصنوعات
بل الى مادته المخصوصة كما ينظر الحداد الى الحديد والنجار الى الحجر والخشب والطبيب الى بدن الانسان
القابل للصحة فالحكيم الطبيعى لا ينظر الى الهيولى الاولى للاجسام الطبيعية لا سيما الى وجودها كما
نقل ابن رشد عنه فى الموضعين المذكورين وقال قال ابن سينا الطبيعى لا يتكلم الا فى المادة القريبة
لكل شئ ولا يتكلم للاولى ولا ينظر اليها الا الفيلسوف الاول وانما كون اثبات وجودها من وظايف
الفلسفة الاولى فيثبت بان الهيولى الاولى علة الجوهر ومبدؤه وكل علة للجوهر ومبدؤه يبحث عنه الفلسفة
الاولى كما قال المصر فى اول الثانى عشر مما بعد الطبيعة فالهيولى الاولى يبحث عنها الفلسفة الاولى ولهذا
بحث المصر عنها بالقصد فى المتن الثامن من سابع الفلسفة الاولى وفى المتن الرابع من ثامنها واثبت
وجودها فيهما واقول الحق هو ان اثبات الهيولى الاولى من وظايف الحكيم الطبيعى لان الحكيم الطبيعى
ينظر قصدا فى وجدان الحد الاوسط الاول القوى الذى به يبرهن على وجودها وكل من ينظر قصدا
فى وجدان الحد الاوسط الاول القوى الذى به يبرهن على وجودها فمن وظايفه ان يثبتها ويبرهن على وجودها
ويثبت الصغرى بانه لا يمكن ان يثبت الا بالتبدل الجوهرى لانه يثبت انه يوجد سوى الصور الجوهرية
المتعاقبة بعضها بعضا امر اخر يكون موضوعا لها ويوجد مع كل واحد منها كما علم من الكتاب السابق فلما
كان النظر الى هذا التبدل الجوهرى من اصول انظار الحكيم الطبيعى ورؤسائها وكان هو الحد الاوسط
القوى لاثبات الهيولى كان اثباتها من وظائفه قطعا ولا ينبغى ان يشتبه احد على ما قلنا بل يجب عليه ان ينظر
الى ما كتب المصر من المتن الثانى والاربعين من الكتاب السابق الى اخره والى ما كتب فى الفصل الاول من اول
الكون والفساد فانه بين فى الاول انه يجب ان يفرض تحت كل تبدل موضوع يقع عليه التبدل وبين
فى الثانى انه يوجد تكون على الاطلاق يوضع تحته مادة ما والى هذا ذهب اكثر المشائين ولهذا قال
ابن رشد فى مقدمته للكتاب السابق للحكيم الطبيعى ان يعلم الهيولى الاولى والمحرك الاول وللحكيم الاول
ان يعلم الصورة الاولى والغاية الاولى نعم قد يبحث عنها الحكيم الاول ايضا لكن بحيثية مغايرة لحيثية
التى بها يبحث عنها الطبيعى كما فصلنا فى الفصل الثالث من البحث الاول المقدمة وماذهب الخصوم لا يثبت

دعويهم الادلة فمفتوح اما الاول فلان العلم انما يبرهن على وجود موضوعه ببرهان ان والحق لانه ليس له
مبدأ اقدم منه لكنه يبرهن عليه ويثبته ببرهان انى واما الثانى فلان الهيولى الاولى ليست مبدأ للجواهر
المجردة عنها فى الفلسفة الاولى لانها مجردة عن كل مادة بل هى مبدأ الاجسام الطبيعية نعم قد يبحث فيها
عنها بطريق التبعية وبحيثية اخرى ولهذا ليس بامر غريب لو بحث عنها فى الكتاب السابع والثامن منها كما ذكر
فى الدليل الثالث بل اقول انما ذكر المصنف فيهما ماذكره فى الطبيعيات على ما يدل عليه لحن الاوسط المذكور اى
البدل فانه اثبات طبيعى بلا ريب

الفصل الثالث فى ان الهيولى الاولى تكون لها بالنظر الى ذاتها فعل ما ام لا

قسم بعض الحكماء العلماء الفعل الى الفعل الصورى وهو الصورة الجوهرية الكاملة الطبيعية التى بها يقال
شيء هذا كما قال المصنف فى المتن الثانى من ثانى النفس كصورة الحجر والنبات والفرس والانسان الجوهرية والى
الفعل المجازى والى الفعل الوجودى ولان يفهم هذا يقولون ان القوة على ثلثة اقسام احدها قوة فاعلة
وثانيها قوة منفعلة وثالثها قوة امكانية وقالوا هذه الاخيرة ليست الا ان يكون شيء غير موجود فى الخارج قابلا
لان يوجد فيه بايجاد العلة القادرة لايجاده بان يكون اصداره فى قوتها ولهذا قالوا انها عدم امتناع ما كان او يكون
كالورد فى ايام الشتا فانه فى قوة امكانية سيوجد بها فى الربيع مع علته وكالعالم قبل ان خلقه الله تعالى فانه
كان فى قوة امكانية وقابلا لان يوجد فاوجده الله تعالى بقدرته ولما كان يقابل لكل قوة فعل يقابل هذه القوة
الامكانية الفعل الوجودى الذى به يوضع شيء بعد ما كان اولا فى تلك القوة وفى قوة علتها خارجا عنها
ويقال وجد بالفعل فى نفس الامر ويعد فى سلسلة الموجودات فالهيولى فيما نحن فيه تكون الان فى قوة
منفعلة بالنسبة الى الفعل الصورى الذى يقبل فيها كما فى الموضوع وليست فى القوة الامكانية لكونها
صادرة وموجودة فى نفس الامر من علتها فتكون فى الفعل الوجودى المقابل للقوة الامكانية او قل يكون
لها فعل به تكون موجودة فى الخارج موضوعة بالفعل خارج علتها كما قال سفغويس فى مواضع شرحه
لكتب المصنف وتلامذته وكثيرون ولحزوة ممن ليس من تلامذته ذكرهم سانج الراهب ورهابين قومنى
جنسس وماسيابس وبكبشر ومبنى هؤلاء هو ان الهيولى الاولى بالنظر الى ذاتها موجودة بالفعل الانى
خارج علتها بوجود خارجى مغاير لوجود كل موجود اخر وكل ما يكون موجودا بالفعل خارج علته بوجود
خارجى مغاير لوجود كل موجود اخر يكون له فعل بالضرورة به يكون بالفعل ولا يكون الا فى القوة الامكانية
وقوة المصدر فقط كما كان قبل فالهيولى الاولى بالنظر الى ذاتها يكون لها فعل به تكون الان خارج
علتها ولا تكون فى القوة الامكانية وقوة المصدر فقط وهذا فعل وجودى وقال البعض ان للهيولى
الاولى منظورة بذاتها فعلا ما بعد طبيعيا اى فصلا ذاتيا لانها فى ذاتها متميزة عن الصورة والهيولى
الفلكية وكل ما يمتاز عن شيء بما ذعنه ينفعل بالضرورة لان المميز والفاصل هو الفعل كما قال المصنف
فى المتن التاسع والاربعين من سابع ما بعد الطبيعة فللهيولى الاولى منظورة فى ذاتها فعل ما بعد طبيعى اى فصل
ذاتى والحق بعض الشراح من النصارى بالهيولى الاولى سوى الصورة النوعية الجوهرية صورة جوهرية اخرى
مقارنة لها دائما وتبعه ابن سينا وفصلها وقال انها صورة جوهرية بل جوهر مقارن للهيولى دائما غير مفارق
عنها ابدا مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية هى ماهية نوعية لافرادها الجزئية وسماها
صورة ولا متعينة من نفسها متعينة بالصورة المنوعة بها لوجد الهيولى فى الخارج بالفعل وبها يحصل الجسم
المطلق وسماها صورة الجسمية ومقدارا وايضا لا او امتدادا وزعم ان الجسم المطلق متصل فى نفسه مع
قطع النظر عن الصورة النوعية والمقدار وان صورة الجسمية الجوهرية جزء منه وتبعه جميع من جاء
بعده من حكمائنا الاسلام الا ان ابن رشد ومحيى المقتول السهروردى وتوابعهما وزعم اكثر علمائنا
ان هذا مذهب ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء المشائين حتى زعموا انهم اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق

متصل

متصل قابل للاتصال والانفصال والاتصال اى الصورة الجسمية لا يقبل نفسه ولا ضده فالجسم
ليس بالاتصال فقط ففيه ما يقبلهما وهو الهيولى وتبعه ايضا من علماء اللاتين سفغويس وتلامذته
فى مجرد الحاق الصورة الجسمية بالهيولى لا فى اثبات الهيولى بما اثبتها ابن سينا وسائر حكمائنا الاسلام فانه
وبعض الشراح المتبوع لابن سينا اثبتوها بما اثبتها ارسطو وسائر المشائين كما عرفته فى الكتاب الاول
المشروح مفصلا قال ابن سينا فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثانى من منطق الشفا يجب
ان يعلم ان كل جسم فهو متناه ولكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهى من حيث هو متناه
والتناهى يلزم كل جسم بعد ما يقوم حد الجسمية جسما ولذلك قد يعقل الجسم جسما ولا يعقل تناهيه
ما لم يوضح بالبرهان فالتناهى ليس داخلا فى ماهيته للجسم فالسطح ليس جزء حد الجسم ومع ذلك
فانه وان كان كل جسم متناهيا فان الابعاد ليس توجب حصولها فى الجسم بالفعل فان الكرة من حيث
هى كرة جسم وليس يحيط بها الا نهاية واحدة وليس يعرض فيها ابعاد بالفعل متميزة بل الجسم
انما هو جسم لانه من شانه وفى طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلاثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة
على حد واحد مشترك تقاطعا على قوائم وهذه صورة الجسمية فالشيء الذى يمكنك ان تفرض فيه
بعدا ثم بعدا اخر يقاطعه على قائمة ثم ثالثا تقاطع الاولين على التقاطع الاول على قوائم فهو الجسم
ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد او الاثنين منها او ثلثتها اكبر او اصغر
من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه لا يخالفه فى ان يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه فيما قبل
من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق فهو جسم ومن حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او
ثلثة هى موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يتقدر وذلك له من حيث انه يتقدر سواء كان التقدير لا بعينه
ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التى هى صورته الجوهرية التى لاجلها هو جسم فهى من جملة القسم
الاول وهى صورة جوهرية بل جوهر وليست عرضا والمعنى المعرض للتقدير فى الابعاد الثلثة تقديرا محدودا
او غير محدود فهو العرض الذى من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب
الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة باى شكل شكلتها يحفظ عليها ان يكون بحيث يصح فرض
ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف ذلك فيها ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل
كرة كان معرضا لنسبة ابعاد محدودة هى غير المحدودات المعينة التى يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك
بعينه والماء قد يحفظ جوهره ماء ويزيد حجمه عند التخلخل فيكون قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن
الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمى ثم قال والجسمية بالمعنى الاول لا يتقدر بشيء البتة لان المقدر
يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوى للمقدر لا يتقدر بالمساوات بجمع بل بما يخالف
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدر لا يكون غير مخالف مما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا
لبعض ما يجانس مقدره وكذلك ما يقدر فلو تفرد بهذا المعنى الذى لا يخالف به جسم جسما ان يكون
مقدرا او مقدرا فاذن انما يقع تقدير الاجسام بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع
فيه المساوات والتفاوت والتقدير غير المعنى الذى به يصير الجسم جسما فليست الصورة الجسمية هى
الجسمية التى هى الكمية بل الجسمية التى هى عرض هو جسمية بمعنى اخر وقال فى الفصل الثانى من المقالة الاولى
من طبيعيات الشفا الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد اخر مقاطع له
على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم وكونه بهذه الصفة هو الصورة التى بها صار الجسم
جسما وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلثة مفروضة فان الجسم يكون موجودا وثابتا وان غير

ن بجمع

وان عينت الامتدادات الموجودة فيه بالفعل فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيهما ابعاد بالفعل
طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافهما ثم اذا استبدلت شكلا بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة
وحصلت ابعاد وامتدادات اخرى والجسم بما هو جسمية لم يفسد ولم يتبدل والصورة التي اوجبناها له هي
كونها بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل وقد اشرنا الى هذا في غير هذا الموضع وعلمنا ان هذه
الامتدادات المعينة هي كمية اقطاره وهي تلحقه وتتبدل صورته وجوهره لا يتبدل وهذه الكمية ربما تبعت
تبدل اعراض فيه او صور كالماء يسخن فيزداد حجما لكن هذا للجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي له مبادي
ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادي فالمبادي التي بها يحصل جسميته منها ما هي
اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهذه اولى عندهم بان يسمى مبادي وهي اثنان احدهما منه قائم
مقام الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة السرير وشكلها من السرير فالقائم منه مقام
الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم منه مقام الصورة السريرية يسمى صورة فاذن صورة الجسمية
اما متقدمة لسائر الصور التي للطبيعيات في اجناسها وانواعها او مقارنة لها لا تنفك هي عنها فيكون هذا
الذي هو للجسم كالخشب للسرير هو ايضا لسائر تلك الصور بهذه المنزلة اذ كلها متقررة الوجود
مع الجسمية فيه فيكون ذلك الجوهر اذا نظرت الى ذاته غير مضاف الى شيء وجدته خاليا في نفسه عن
هذه الصور بالفعل ويكون من شانه ان يقبل هذه الصور او يقترن بها ثم قال فالموضوع للطبيعيات
ان الجسم بما هو جسم مبدا هو هيولى ومبدا هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة او شئت صورة
نوعية من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية اذا اخذت للجسم من حيث هو كالابيض او
القوي او الصحيح والموضوع له ان هذا الذي هو هيولى لا يتجرد عن الصورة قائمة بنفسها البتة ولا تكون
موجودة بالفعل الا بان تحصل الصورة فيوجد بها بالفعل وتكون الصورة التي تزول عنها الولا ان
زوالها انما هو مع حصول صورة اخرى تنوب عنها وتقوم مقامها لفسدت معها الهيولى بالفعل وقال
في الفصل الثاني من المقالة الاولى من الهيات الشفا واما المقدار فلفظه اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار
ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي اي الصورة الجسمية ومنه ما يقال له مقدار ويعني به كمية متصلة
تقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما اي في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن
الثاني من المنطق وفي الفصل الثاني من المقالة الاولى من طبيعيات الشفا كما عرفت انفا وليس ولا واحد منهما
مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدا للموجود للاجسام
الطبيعية فاذا كان مبدا لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات
بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وقال في الفصل الثاني من المقالة
الثانية من الهيات الشفا ان معنى هذا الرسم للجسم اي ما يقال من انه جوهر طويل عريض عميق هو ان الجسم
هو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبدا هو الطول ثم يمكنك
ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض
فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين على قوائم تلاقي الثلاثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض فيه
بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلاثة عليه ثم قال وهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي
كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله
واوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض لها
ابعاد بالفعل بين تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بتلك الحدود وتلك المقادير بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد

هو التي



هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك مثلا يلزم ابعادا واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل
لطبيعة اخرى تحفظ منه الصورة النوعية حافظة لها لانه الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما
قلنا من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وعن الجسمية التعليمية فان هذا الجسم من حيث له
له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود به او عاد له
او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار
الجسمية التي ذكرناها ولهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار
جسميته ولا يختلف جسميته التي ذكرناها ولا تتغير وقال السعد التفتازاني في شرح المقاصد يا قوم
احتج المشاؤون على ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية الجوهريتين بانه لما بطل كون الجسم مؤتلفا
من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا ثبت انه متصل بنفسه كما هو عند الحس فهو قابل للانفعال
نظرا الى ذاته وكل ما كان كذلك فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسمي التعليمي
الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة كرة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة
الى غير ذلك ونعم حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك في بادي النظر من الجسم غير هذا
الامتداد الجوهري الذي له الامتدادات العرضية الاخذة في الجهات الثلثة فليس هو خارجا عن حقيقة
الجسم بل هو منه فلا طول ولا ابعاد نفس الجسم ويقبل الانفصال الذاتية وعند انه طول وابعاد
جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع
ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات
الاتصالية المختلفة بالعدد لتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك ان
اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث اخر ولا يعقل الجسم
بدون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثة المتقاطعة الاخذة في الجهات الثلث وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية
اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر كضلعي الزاوية
او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث مشترك هو بداية لاحد قسميه ونهاية للاخر
كالسطح لقسمي الجسم والخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم
يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الاخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى
وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى
الصورة الجسمية ثم لا خفاء ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم
وتحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما
بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية ويحدث جسمان اخران او ينعدم جسمان ويحدث
جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كما الجرة يجعل
في كوزين او ماء الكوزين يجعل في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد
محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثرة و
منفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله
وكثرته بطريان الانفصال عليه واثبت سقراط وتلامذته ما ادعوه من انه يوجد في الهيولى صورة
جسمية جوهرية ما عدا الصورة النوعية الجوهرية بان النفس على ما عرفها المصنف في المتن التابع من ثاني

فلا ولا لجسم طبيعي الى فوضع للجسم الذي هي فصل له معتمدا عليها وهذا الجسم حاصل من الصورة الجسمية
وبانه يتحقق في الانسان ان يكون جسميا وهذا لا يمكن ان يثبتا من نفسه الناطقة لانها لا جسمية
ولا هيولانية ولا يمكن ان يعطي اللاجسمي واللاهيولاني شيئا ان يكون هيولانيا وجسميا انتهى ما قالوا
قال الشارح ينبغي ان تعرف اولا ان التكلم لذات الهيولى الاولى مغاير للتكلم لوجود موجوديتها اي لوجود
يوجد به الهيولى والان نتكلم لذات الهيولى ثم سنتكلم لوجود موجوديتها فذات الهيولى الاولى موجودة
في الخارج وجوهر لا تام كما بينا سابقا موجودة خارج قوة عللها لكنها موجودة برئية من كل فعل بالكلية
ولهذا سميت محضة وموجودة بالقوة فقط لانه بهذا الوجه يحصل منها ومن الصورة الجوهرية معا
واحد بالذات اي الجسم الطبيعي كذا علمنا المعلم الاول حين سماها هيهنا قوة كما قال في المتن الثاني والثمانين
من الكتاب الاول السابع وفي المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد وفي المتن الثاني من ثاني كتب
النفس وفي المتن الثالث من ثالث من كتب ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر لامنه وفي مواضع اخر غير
محصورة وقد فصلنا هذا المقام في كتب الكون والفساد ثم قال ثم اقول اولا ان الرأي الاول لا براني
مبنيا لان الفعل الوجودي فيما نحن فيه ليس الا الهيولى الاولى وكل فعل يكون لذي فعل فيلزم ان يكون
الهيولى فعل الهيولى وايضا ان الفعل الوجودي هو الهيولى الاولى فما قالوا من ان الهيولى الاولى يكون لها
فعل وجودي هذيان لانه لا يجوز ان يقال الشيء يكون لنفسه لانما يكون له الفعل يجب ان يكون امرا
والفعل الذي يكون له امرا اخر مغايرا له مع انه اذا كان الفعل الوجودي هو هذه الهيولى الاولى كما نقولنا
الهيولى الاولى لا يكون لها فعل وجودي وقولنا الهيولى يكون لها الهيولى الاولى بمعنى واحد والتالي ظاهر
الفساد فكذا المقدم وايضا ان اطلاق الفعل على الهيولى الاولى مخالف لما اي الفيلسوف في المسمى لها دائما قوة صرفة
لان الفعل مضادة للقوة كما قال في المتن الثامن من سادس ما بعد الطبيعة لانه كان يقول الهيولى الاولى موجودة
بالقوة ولا موجودة بالفعل قال في المتن الحادي عشر من اول الكون والفساد ونقول الان بالاختصار انه
يكون من اللاموجود على الاطلاق بوجه ومن اللاموجود دائما لان هذه اي الهيولى الاولى موجودة بالقوة
ولا موجودة بالفعل فما ذهب اليه سفوبوس ولين بعه مخالف لرأي المصنف فانهم قالوا ان الهيولى موجودة بالفعل
وفعل واما ما استدلوا به على رأيهم فهو استدلال بوجود الاعم لاثبات الاخص فهو فاسد لان الموجود الخارجي
لما كان ينقسم الى الفعل والقوة كما علمنا المعلم الاول في المتن الثالث من ثالث الطبيعيات وفي المتن الحادي عشر
من اول الكون والفساد وفي المتن العشرين من رابع الطبيعيات وفي المتن السابع من الثاني عشر مما بعد الطبيعة
وفي الفصل الثالث من الثالث عشر منه وفي مواضع اخر كان الاستدلال المذكور هكذا الهيولى موجودة بوجود
خارجي خارج عللها فتكون فعلا او يكون لها فعل وهذا الا ليس الا كان يقال هذا الشيء حيوان فيكون انسانا
وهذا فاسد فكذا ما ذكروه بل كان يجب ان يقال الهيولى موجودة بوجود خارجي خارج عللها فتكون اما فعلا
او قوة او فعل فيكون اما بالفعل او بالقوة فان هذا الاستدلال صحيح لان الهيولى قوة وبالقوة هذا ثم اعلم ان بعض
سفوبيين مثل ماسترليس وبلبس قالوا المراد بالفعل الوجودي او بالهيولى المتصفة به هو الوجود بالفعل
المقابل الوجود بالقوة وهو الوجود الخارجي فان للاشياء وجودين حقيقة وجود بالفعل اي وجود
خارجي ووجود بالقوة اي وجود في قوة العلل والهيولى المتصفة بالوجود بالفعل والوجود الخارجي
لا المتصفة بالوجود بالقوة بان تكون في قوة امكانية اي في قوة عللها فقط غير صادرة عنها بل الموجودة
في الخارج بوجود خارجي اي الموجودة خارج علله الصادرة عنها المغايرة لها عندها وانبنوا كون المراد
كذلك بكونه نتيجة سفوبيوس للاولة من ادلته التي ذكرها في كتابه وهي هذه فثبت ان الهيولى شيء ليس في قوة
امكانية فقط على ما دل عليه الادلة المذكورة اتفاقا وقالوا انه لو يرد ان يثبت شيئا الا ان لا يكون الهيولى

ع والسادس عشر م

م الاولى م

في قوة امكانية

في قوة امكانية فقط قال الشارح لو تبين المراد من الفعل الوجودي هكذا لا الخالفهم في هذا بل نقر ان الهيولى
الاولى موجودة في الخارج وليست في قوة امكانية اي في قوة علته فقط غير صادرة ولا خارج عنها كالامور
المستقبلة بل موجودة خارج علته وجوهرية ومغايرة للصورة ولكل ما عداها لكن المصنف لم يسم الهيولى
الاولى فعلا او شيئا يكون له فعل او شيئا يكون بالذات بالفعل في موضع من كتبه بل انما سماها قوة وموجودة
بالقوة في مواضع كثيرة كما مر ولهذا كلما بين حصول الواحد بالذات بينه بانه يحصل من القوة والفعل
كما قال في المتن الخامس عشر والسادس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة وفي مواضع اخر ولو كان الهيولى
فعلا كما ذهب اليه سفوبوس لجاز ان يقال فبيان حصوله انه يحصل من الفعل والفعل مع انه لم يقل
احد كذلك ولا ينبغي ان يقال ايضا ثم قال وقالوا ان الفعل الوجودي كما قال به الفيلسوف في المتن الحادي
عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فانه قال فيه لكن الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة فالوا ان المصنف
حكم ههنا حكما ظاهرا بان الفعل هو وجود شيء وهذا ليس الا الفعل الوجودي الذي به يوجد الاشياء
خارج عللها واستفاد من قوله الفعل هو ان يوجد شيء الفعل الوجودي ومن قوله لا كما نقول بالقوة
القوة الامكانية المقابلة للوجود الفعلي ثم قالوا بل المصنف كان قال ما اعطينا القوة العاقلة الفاعلة
والقوة المنفعلة فقط بل اعطيت ايضا قوة اخرى ظاهرة من تقسيم الفعل هي القوة الامكانية حين
قال لا نقول الممكن لهذا الشيء الذي يستعد الان يتحرك شيئا او يتحرك من اخر فقط بل امر اخر ايضا قال
الشارح عبارة المصنف الاولى وان كانت في اكثر تراجم اللاتين وفي النسخ الكثيرة اليونانية كما نقلوا من ان
الفعل هو ان يوجد شيء لا كما نقول بالقوة لكني اظن ان هذه العبارة سقيمة كما قال البسارديون فلي
وان سلم انها صحيحة لا يستفاد منها شيء للفعل الوجودي والعبارة الصحيحة لكن يوجد بالفعل
لا كما نقول بالقوة كما ترجمها فو وفستي البارنسي لان معصود المصنف هناك هو ان يبين الفعل ولان
بينه يبين الوجود بالفعل والوجود بالقوة لان القوم يقولون بعض الاشياء يوجد
بالفعل وبعضها بالقوة يبين المصنف الثاني حين يقول لانا نقول بالقوة كما في الخشب العطارد وفي
الكل النصف اي في كل الخط مثلا نصفه بسبب انه يمكن التخرج وكذا العالم لشيء لم يتفكر لكن له
نية ان يتفكر ثم يبين الاول حين يقول ويكون بالفعل كالباني بالنسبة الى المبني والمستيقظ الى النائم
والمبصر الى الغامض وظاهر انه انما يبين بهذا الكلام الاشياء التي توجد بالقوة والتي توجد بالفعل
لان الباني والمستيقظ والمبصر ليسوا فعلا بل يوجدون بالفعل والمصنف بين هذا بالفصل لان الشيء
اذا كان في القوة يوجد بوجه واذا كان في الفعل يوجد بوجه اخر ثم يعلم من هذا معنى الفعل علما تاما
لانه يعلم ان الفعل حال مقابل للقوة والاشياء التي يكون هذه الحال لها تقال موجودة بالفعل والتي يكون
مقابلها لها تقال موجودة بالقوة وايضا لو كان العبارة الصحيحة كما نقلوا لما اعتذر المصنف من عدم تعريف
الفعل حين قال ولا ينبغي ان يطلب تعريف جميع الاشياء انتهى فان الفعل والقوة بسيطان والبسائط
لا تعرف كما قالوا لكنه اعتذر فالعبارة المنقولة ليست بصحيحة وثبت الملازمة بان العبارة المنقولة لو كان
صحيحا لكان المصنف معرفا له بانه هو ان يوجد شيء حدا او رسما فلم يكن اعتذاره من عدم تعريفه صحيحا
وايضا ان العبارة المقابلة لهذه العبارة اي قوله بالقوة وتوبرته كون هذه بالفعل لا الفعل على ان عبارة
بالقوة وقعت في الموقع المذكور في خمسة مواضع وعبارة بالفعل وقعت في اربعة مواضع تكون هذه
الواقعة اولا خمسة فكما وقعت في اربعة مواضع عبارة بالفعل مقابلة لعبارات بالقوة فكذلك ينبغي ان
ان تقع هذه العبارة الاولى مقابلة لعبارة بالقوة وايضا يستفاد صحة ما ذكرنا من النتيجة التي ذكر المصنف في
الموقع المذكور حيث قال فيما يكون وكيف يكون ما يوجد بالفعل يكون ظاهرا لنا من هذه ومن امثاله واذا كان

شيء

ماذكرنا حقا يكون ما قالوا من ان العقل الوجودى يستفاد من المتن المذكور لغوا ثم قال ولو سلم
صحة العبارة المنقولة عنهم لا يستفاد منها الوجودى والقوة الامكانية كما لا يخفى ثم قال فى رد ما قالوا
من انه يظهر من تقسيم المصر الفعل قوة اخرى سوى القوة الفاعلة والمنفعلة هى القوة الامكانية انه
لا يستفاد منه هذه القوة الاخرى اى القوة الامكانية بل يقول المصر ان ما عدا القوة الفاعلة والمنفعلة
الكائنتين مع الحركة المعقولتين لنا من علمهما كالكون بانيا والكون مبنيا يوجد ايضا قوة فاعلة و
منفعلة الخ مجازيين بلا حركة كالابصار والتعقل والكون مبصرا والكون متعقلا كما بين فى اخر فصل
القول المذكور انتهى ونحن نقول يمكن ان يجاب عن بعض ما قال الشارح فى الرد عليهم تركنا ذكره مخافة الاطناب
واحالة الى فطانة الناظرين ثم قال الشارح ان الراى الثانى اى كون الهيولى الاولى منظورة بذاتها ذات
فعل ما بعد طبيعى اى ذات فصل ذاتى كذب لان الفصل يتوقف على الجنس ولا يكون بدونها فلو كان فى الهيولى
فصل لكان فيها ايضا جنس بالضرورة فكانت مركبة من الجنس والفصل وكل مركب تام من الجنس والفصل
مركب تام فتكون الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها جوهرا مركبا تاما وموضوعة فى الخط المستقيم المرسوم فى
سلسلة مقولة الجوهر وهذا مما لا يقبله احد من اولى الالباب واما الدليل المورد لاثبات هذا الراى
فمورد من عدم معرفة الفرق بين المنفصل والمتفرق الاصطلاحى وبين المتميز الاصطلاحى ايضا لان
كون شئ منفصلا ومتفرقا عن الاخر مغاير لكون شئ ممتازا عن اخر لان كل ما ينفصل ويتفرق من اخر
يجب ان يتحقق فيه حالان احدهما ان يشارك مع ما ينفصل منه فى امر مشترك بينهما والاخرى ان ينفصل
ويتفرق منه بفصل فاصل مختص به مثلا الانسان ينفصل ويتفرق من الفرس فهو يشارك له فى الحيوان
وذى النفس والجسم وينفصل ويتفرق منه بفصل فاصل مختص به اى الناطق ولهذا يكون كل منفصل
ومتفرق من اخر مركبا من المشترك بينهما والفصل المختص به والممتاز عن اخر لا يجب ان يكون ممتازا عنه
بفصل مختص به بل يكفى ان يكون هو ممتازا بنفسه من اخر كامتياز البسائط بعضها من بعض كالمقولات العشر
وما قلنا مستفاد مما قال المصر فى المتن الثانى عشر من عاشر ما بعد الطبيعة حيث قال فيه الانفصال والامتياز
متغايران لان الممتاز من شئ وما يمتاز هو منه لا يجب ان يتميز منه بشئ والمنفصل من شئ ينفصل منه
بشئ منهى والهيولى الاولى للعناصر تمتاز بنفسها من الصورة وهيولى الافلاك ومما عداها ومن جهل هذا
الفرق ذهب الكندروس الابقرى على ما قال آبرنوس الكبير اودا ودالدنانى ان الهيولى غير ممتاز عن الواجب بل عينه
تعالى عما يقول الجاهلون واستدل على ما ادعاه بان قال اما ان يكون الواجب تعالى والهيولى واحدا او يكونا
منفصلين بالفصل لا يجوز ان ينفصلا بفصل والا لتركبا وهو محال لانهما بسيطان لا جزء لشئ منهما اصلا
فيكونان واحدا وعينا انتهى وهذا التدليل فاسد غير منتج لما ادعى لانه لا يلزم من عدم كونهما منفصلين
بفصل كونهما واحدا لانهما ممتازان بالذات فان الواجب تع فعل محض تام عند جميع الحكماء والهيولى قوة محضة
انقص من الكل انتهى وانا اقول ان ما قال ابن سينا فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثانى من
منطق الشفاء يجب ان يعلم الى قوله بل الجسم انما هو جسم حق واما هذا القول اى الجسم انما هو جسم لانه
من شانه او من طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق الى قوله فهو الجسم فلا يخلو اما ان يريد
به تحديد الجسم الطبيعى والصورة الجسمية حدا حقيقيا كما هو المتبادر من سياق الكلام او رسمهما رسما
حقيقيا او تعريفهما تعريفا لفظيا فان اراد الاول فيعترض عليه اولا بان امكان فرض بعد فيه ثم بعد اخر
يقاطعه على قائمة ثم ثالثا يقاطعهما على قوائم امر اعتبارى فكيف يحمل به امر موجود فى الخارج حقا اى الجسم
الطبيعى وامر موجود فيه على زعمه اى الصورة الجسمية الموجودة فى الخارج على زعمه وثانيا بان تحديد
الشئ حدا حقيقيا انما يكون بعد ان يعلم وجوده لان مطلب هل هو موجود مقدم على مطلب ما هو كما افاد

في الفعل هم

الكندروس بيان

المعلم الاول فى الكتاب الاول من كتابى البرهان وفى مواضع اخر وقبله من جاء بعده من الحكماء وابن سينا ايضا
والصورة الجسمية الجوهرية ليس وجودها معلوما فكيف يحدد فان قلت وجودها معلومة بالضرورة
كما صرح اكثر حكمائنا الاسلام فى كتبهم قلت لو كان كذلك لعلمه بالضرورة ايضا اولا قل بالاشراف لا الجمع
طوائف الحكماء كالفيثاغورثيين والافلاطونيين والرواقيين والكلابيين والعوزيين واصحاب اللذة
والمشائين لكنه لم يعلمه احد منهم كما يعلم من كتب ارسطو وشروحه العربية والحادثة واما بعض الشارحين
القائلين بوجودها فليس من الحكماء بل من علماء نصارى اليونان واما سنقريوس فهو ليس من الحكماء بل من علماء
نصارى اللاتين جاء بعد ابن سينا بعد مضى اربعمائة سنة وتبعه كما تبعه اكثر حكماء الاسلام واذا لم
يعلمه احد من هذه الحكماء مع كمال جودة ذهنهم وتمام اشتغالهم فى معرفة الموجودات يكون الحكم بان وجودها
معلوم بالضرورة حكما باطلا قطعا وان اراد الثانى فرسم الجسم الطبيعى بما ذكره رسما حقيقيا صحيح لكن
رسم صورة الجسمية بما ذكره رسما حقيقيا باطل لان رسم شئ رسما حقيقيا انما يكون بعد علم وجوده كما
صرح به اكثر الحكماء والعلماء بل ابن سينا ايضا فى اول منطق الشفاء والصورة غير معلومة الوجود فلا يرسم
رسما حقيقيا بلا مراء وان اراد الثالث فهو مع كونه غير محتمل لان يراد من كلامه هذا يكون تعريفه
عبثا وفضولا فانه لا يتفرع على تعريفها اللفظى فرقها من الكم المتصل فرقا حقيقيا مع انه انما هو بصدده ثم
اراد ان يدفع بما قال ثانيا ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد او الاثنين منها او ثلثة
اكبر او اصغر من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه لا يخالفه فى انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة
ويخالفه فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق جسم على الاطلاق ومن
حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هى موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو بحيث يقدر وذلك له من حيث
انه يقدر سواء كان لا بعينه او ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التى هى صورتها الجوهرية التى لاجلها
فهى جسم على جسم فهى من جملة القسم الاول وهى صورتها جوهرية بل جوهر وليست عرضا والمعنى
العرض التقدير فى الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود فهو العرض الذى من باب الكم
والجسم الواحد قد يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة ما يمكن ان يرد عليه
من ان ما قلت من ان كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق وعلى حد واحد
مشترك تقاطعها على قوائم هى صورة الجسمية ليس كذلك بل هو الجسم التعليمى من مقولة الكم المتصل
والا فما الفرق بينهما فاجاب بما حاصله ان الابعاد تؤخذ فى الصورة الجسمية الجوهرية بطريق
الاطلاق والابهام ولا يخالف جسم يتحقق هذه الابعاد المطلقة المبهمة فيه الاخر لتحققها فيه
ايضا بلا فرق ولا يقدر هذه الابعاد شيئا ولا تتقدر بشئ والابعاد تؤخذ فى الكم المتصل العرضى
بطريق التعيين ويخالف بتحققها جسم لاخر وتقدر لكن لا يخفى عليك ان ذلك انما يصح بعد اثبات
الصورة الجسمية والا لكان فرقها عنه كفرق لعنقاء عن معين لشئ وهى لم تثبت مع ان ما قال
من ان الابعاد الماخوذة فى الصورة الجسمية الجوهرية مطلقة مبهمة والابعاد الماخوذة فى الجسم
التعليمى معينة وكون الجسم غير زائد على جسم اخر فى الصورة الجسمية وزائدا على اخر فى الجسم التعليمى
مع اتحادهما ماهية نوعية على ما قالوا وكون افرادهما متميزة بحسب التعينات النوعية والشخصية
تحكم فقوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة
فان الشمعة باى شكل شكلتها يحفظ عليها ان تكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة ويختلف مع
كل شكل ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل الى
اخره ما نقلنا عنه لا يجديه نفعا فان كون الشمعة بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة محفوظة عليها غير

تشكل باشكال مختلفة بطريق التعاقب واختلاف ما يتحدد ويتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا مع كل شكل يتجدد فيها الشى الابعاد نوع جسمية التعليمى فيها اللازم الغير المفارق عن جسمها الطبيعى ابدا وتوارد تشخصاته الشخصية عليها الابدال فيها بعد جوهرى مسمى بالصورة الجوهرية فانه لا بعد ولا امتداد فى جوهر ما يتضمنه الكم على ما صرح به الفيلسوف فى الفن الخامس من الكتاب الاول من الثمانية حين رد على ملسوس القائل بكون الموجود واحدا غير متناه حيث قال وان كان الموجود الواحد جوهرا لا يكون غير متناه ولا يملك امتدادا اما اذ لو ملك لكان كما وقبله جميع شراحه والماء انما يحفظ جوهره ماء ويزيد حجمه عند التخلخل لبقاء صورته النوعية ومطلوكه المتصل اللازم لجسم الماء لا لبقاء صورته الجسمية كما توهم وهما فاسدا لانه لو صار هواء او زال عنه مطلوكه المتصل وبقى صورته الجسمية على حالها لما حفظ جوهره ماء اصلا وتماوتها نعلم فساد كلامه الباقى فيه قطعا ومما حققنا اولا نعرف ما يرد على تعريفى الجسم والصورة النوعيين فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من طبيعيات الشفا وما قال فيه فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيهما ابعاد بالفعل طولا وعرضا وعمقا محدودة باطرافهما ثم اذا تشكلت بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة والجسم باق بجسميته حق لكن لا لما توهم من بقاء الصورة الجسمية التى اوجبه بل لبقاء صورتهما النوعية ومطلق الكم المتصل اللازم لكل جسم طبيعى فانه لو فسد صورتهما النوعية لم يبق جسم واحد منهما بجسميته اصلا فان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل بديهة حتى ظن البعض ان انعدام الجزء عين انعدام الكل ولو انعدم مطلق الكم المتصل انعدم جسم كل واحد منهما ولم يبق جسم واحد منهما بجسميته اصلا لان انعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم وما قال والصورة التى اوجبناها وهى انه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا تبطل فان اراد الصورة التى اوجبها الحكماء على ما المتبادر من ضمير المتكلم مع الغير ومن قوله بعيد هذا وهذه اولى عندهم فكذب لانك قد عرفت انه لم يثبتها احد من الحكماء فان قلت قد اثبتها الاقدمون وافلاطون ولو منفردة لاجزاء من الجسم كما نقل عنهم يحيى السهروردى فى حكمة الاشراق قلت هذا افتراء عليهم فان قلت هو قد عرف بالكشف كما يدعى فى اول كتابه انهم قالوا كذلك قلت كشفه حلم وخيال باطل لان افلاطون صرح فى كتبه مذهبه ونقل مذهب الاقدمين بما يخالف نقل السهروردى عنه وعنهم وكذا نقل ارسطو وشراحه مذهب افلاطون والاقدمين بما يخالف نقله ايضا فان افلاطون ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من الهيولى الاولى والصورة النوعية والمتقدمين منه وان لم يتفقوا الى الهيولى الاولى وقال بعضهم ان الماء هو هيولى جميع الاجسام وبعضهم ان الهواء هو هيولى جميعها وبعضهم ان امرا متوسطا بين النار والهواء هو هيولى جميعها وبعضهم ان النار هو هيولى جميعها وبعضهم ان التراب هو هيولى جميعها لكن قال كلهم ان جسما من هذه الاجسام المذكورة ليس بممتد ومتصل فى ذاته وان امتداده وليس لبس الا بسبب الكم المتصل العارض ولهذا اسلم الشراح قول المطو المنقول انفا ان كان الموجود الواحد جوهرا لا يملك امتدادا اما اذ لو ملك لكان كما وان اراد الصورة التى اوجبها نفسه فنقول اوجبت شيئا لم يوجبه احد قبلك فثبت العرش ثم انقشه قال فيه وعلمنا ان هذه الامتدادات المعينة هى كمية اقطاره وهى تلحقه وتتبدل اقول نعم لكن قد علمنا ايضا ان مطلق الكم المتصل لا يتبدل قال فيه وصورته وجوهره لا يتبدل اقول لجوهره المركب من الهيولى والصورة النوعية لا يتبدل وكذا مطلق الكم المتصل اللازم له واما ان صورته الجسمية لا تتبدل فاضافتها الى الجسم والحكم عليها بين الحكماء بانها لا تتبدل موقوف على اثباتها وهو لم يثبتها من الشى الا تحكم بالتحكم وقال فيه لكن هذا الجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى له مباد ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة فى المبادى فالمبادى التى بها يحصل جسميته منها ما هى اجزاء من وجوده وحاصلة فى ذاته وهذه اولى عندهم بان تسمى مبادى وهى اثنان اقول

ان اراد لكن هذا الجسم الذى يكون له هذه الصورة الجسمية الجوهرية من حيث هو جسم طبيعى له مباد ومن حيث هو كائن فاسد بل متغير بالجملة له زيادة فى المبادى كما هو المتبادر من اسم الاشارة وسياق كلامه فيقال عليه ان هذا الحكم محتاج الى التحقق مثل هذا الجسم وهو لم يحقق وان اراد ان هذا الجسم المرئى لنا من حيث هو جسم طبيعى له مباد الى اخره فهذا حق لكن ان اراد حينئذ بقوله فالمبادى التى بها يحصل جسميته منها ما هى اجزاء من وجوده وحاصلة فى ذاته المبادى التى بها يحصل جسميته الطبيعية النوعية فلا يصح على رأيه قوله فى مقام التعيين والبيان وهى اثنان فان المبادى والاجزاء التى بها يحصل الجسمية الطبيعية النوعية عنده ثلثة الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية الجوهريان وان اراد المبادى التى بها يحصل جسميته الطبيعية الجنسية اثنان فقط اى الهيولى والصورة الجسمية لان الجسمية الطبيعية الجنسية انما تحصل بهما فقط ولا دخل فى حصولها للصورة النوعية فيقال ان الجسم الطبيعى موجود خارجى ولا شى من الموجود الخارجى بحاصل ومركب من الموجود والمعدوم فالجسم الطبيعى ليس بحاصل من الموجود والمعدوم ولما كانت الصورة الجسمية التى يقول بها ابن سينا معدومة كما سيجى لا يمكن ان يتركب منها الجسم الموجود فى الخارج ثم قال احدهما منه قائم مقام الخشب من السرير والاخر منه قائم مقام صورة الصورة السرير وشكلها من السرير فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى والقائم منه مقام الصورة الجوهرية اى السريرية يسمى صورة يريد به ان يبين الهيولى والصورة الجسمية كانه قال كما يوجد فى المركب الصناعى مثلا فى السرير امران احدهما الخشب الذى هو مادة السرير والاخر صورته الصناعية وشكله كذلك يوجد فى المركب الطبيعى امران احدهما قائم مقام مادة المركب الصناعى وهو الهيولى والاخر قائم مقام صورته الصناعية وهو الصورة الجسمية لكن نحن نقول انما يعلم به الهيولى الاولى والصورة النوعية الجوهرية لا الصورة الجسمية الجوهرية لان الصورة النوعية يمتاز بها المركب منها ومن الهيولى عن المركب من صورة نوعية اخرى ومن الهيولى كما يمتاز السرير المركب من الخشب والصورة السريرية بصورته السريرية عن كل مركب صناعى اخر معمول من الخشب وصورة صناعية مغايرة لصورة السرير واما الصورة الجسمية التى قال بها ابن سينا فلا يمتاز المركب منها ومن الهيولى عن المركب من صورة جسمية اخرى ومن الهيولى لكونها ماهية نوعية مشتركة بين جميع الاجسام الفلكية والعنصرية على رأيه كما قال فى الاشارة الرابعة من النمط الاول من طبيعيات الاشارات ولما قال فى الفصل الرابع المنقول من منطق الشفا فى مواضع عديدة من ان الجسم لا يخالف بها جسما اخر ثم قال فاذن الصورة اما متقدر الى قوله فليوضع للطبيعى اقول الاحكام التى حكم بها على الصورة الجسمية محتاجة الى بيان وجودها فلا تقبل قبل بيانه قوله فليوضع للطبيعى ان للجسم بما هو مبدأ هو هيولى اقول لا حاجة له الى هذا الوضع فانه وضع علم وجوده بما اثبته المصنف فى الكتاب الاول من الثمانية قوله ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسمية اقول لا انسا ولا نضعها لعدم ثبوتها قوله وان شئت صورة نوعية اقول لا حاجة له الى قوله وضعه لعلمه وجودها باثبات المصنف اياها قوله وليوضع له ان هذا الذى هيولى لا يتجرد عن الصورة قائمة بنفسها البتة اقول عدم تجرده عن الصورة الجسمية لا يضعه لما عرفت وعدم تجرده عن صورة ما نوعية بينة قوله ولا يكون موجودة بالفعل الى قوله لا تستدعى معها الهيولى اقول ان اريد بالصورة الصورة الجسمية لا يسلم قوله الا ان يحصل الصورة الى اخره وان اريد الصورة النوعية يكون قوله صحيحا كما مر وسيجى وما قال فى الفصل الثانى من المقالة الاولى من الهيات الشفاء واما المقدار فلفظ اسم مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى فيرد عليه ان المقدار لا يعنى به البعد المقوم للجسم الطبيعى لانه لا بعد مقوم للجسم الطبيعى عند الحكماء كما مر وسيجى تفصيلا ولا فى نفس الامر

كما سنبرهن عليه بعد قال ومنه ما يقال له مقدارا الى قوله وقد عرفت الفرق بينهما قد عرفت ما ورد عليه
وستعرف بعد ما سيرد قال وليس ولا واحدا منهما مفارقا للمادة اقول لعدم مفارقة الكمية المنفصلة مسلم
واما عدم مفارقة البعد المقوم للجسم الطبيعي فانما يصح بعد ان كان موجودا ولم يثبت قال ولكن المقدار
بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ الوجود للاجسام الطبيعية اقول قد عرفت ما
عليه قال فاذا كان مبدأ لوجودها الى قوله فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات اقول انما يصح ما قال
بعد اثبات وجوده ولم يثبت ثم ما قال في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفا ان معنى هذا
الرسم للجسم الى قوله صحيح حق واما ما قال فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر الذي له صورة بها
هو ما هو فاقول لا يجوز هذا التعريف لان الجسم لا يكون بالصورة الجسمية هو ما هو ثم ما قال
ثم سائر الابعاد المفروضة الى قوله لكمالاته الثانية حق واما ما قال فالجسمية بالحقيقة صورة
الاتصال القابل لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة فليس بحق كما عرفت وستعرف ثم قال وهذا المعنى
غير المقدار الى اخره اقول قد عرفت ما اورد عليه هنا واما ما زعموا من ان الجسم المطلق متصل
في نفسه كما هو كذلك عند الحس مع قطع النظر عن الصورة النوعية والمقدار وان الصورة الجسمية
الجوهرية جزء منه وزعموا ان هذا هو مذهب ارسطو ومن جاء بعده من الحكماء المشائين
حتى زعموا ان ارسطو وسائر المشائين اثبتوا الهيولى بان الجسم المطلق متصل في نفسه قابل للاتصال
والانفصال والاتصال اى الصورة الجسمية لا تقبل نفسها الاتصال ولا ضده اى الانفصال
فالجسم ليس باتصال فقط اى صورة جسمية ففيه ما يقبلهما وهو الهيولى فكل ذلك فاسد اما
اولا فلانه لم يقل ارسطو ولا واحد من الحكماء المشائين بكون الصورة الجسمية الجوهرية جزءا منه
بل هم اجمعوا انما قالوا ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة النوعية الجوهريتين فقط والاتصال
والانفصال انما يعرضان له بواسطة الكم المتصل العارض بواسطة الصورة النوعية كما صرحوا به
في مواضع كثيرة وقالوا ان مبادي الجسم الطبيعي المكون الداخلة فيه اثنان فقط الهيولى والصورة
النوعية ومبادي تكون الاجسام الطبيعية المتكونة ثلثة فقط الهيولى والصورة النوعية
والعدم كما علم ذلك من الكتاب الاول المشروح من الكتب الثمانية المعمول لبيان مبادي الاجسام
الطبيعية ومما نقل في هذا الشرح من سائر الحكماء المشائين ومن كتب الكون والفساد وشروحهما
مفصلا واما بعض الشراح وسنبلقيوس فليسوا من الحكماء بل من علماء النصارى كما قلنا سابقا بل لم يقل
احد من طوائف الحكماء بوجود الصورة الجسمية لا بكونها جزءا من الجسم ولا بكونها منفردة
كما نقل السهروردي وسائر حكمائنا الاسلام واكثر علمائه المشتغلين بالحكمة كما نعلم من كتب
ارسطو وشروحه القديمة والحادثة واما ثانيا فلانه لم يقل ارسطو ولا احد من سائر الحكماء
بكون الجسم الطبيعي المطلق متصلا في نفسه مع قطع النظر عن الصورة النوعية والكم المتصل
بل ذهبوا الى انه لو لم يكن فيه كم متصل لم يكن منقسما ولا ممتدا اصلا وكما نقلنا عن الفيلسوف
من انه قال في المتن الخامس عشر من الكتاب الاول في رد ملسوس القائل بكون جميع الموجودات
واحدا غير متناه انه ان كان الموجود الواحد جوهرا لا يكون غير متناه ولا يمكن امتداده اما اذ لو كان ذلك
لكان كميا وقبله جميع شراحه ولم يجب احد منهم من طرف ملسوس بانه اذا كان الموجودات
جوهرا واحدا يكون متصلة وممتدة في نفسها ايضا الا وامتدادا جوهريا لا كميا ولانهم ذهبوا
الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة النوعية فقط واذا كان كذلك فلو لوحظ الجسم بدون الصورة
النوعية والكم المتصل يعني الملحوظ هو الهيولى فقط لما لزم والهيولى الملحوظة فقط لا يكون لها في ذاتها

امتداد

امتداد ما اصلا لانها في ذاتها بسيطة لا مركبة اصلا وكل بسيط لا مركبة في ذاتها لا ينقسم
في ذاته اصلا وكل ما لا ينقسم في ذاته اصلا لا يكون له امتداد ما في ذاتها اصلا اما الصغرى
فيثبت بان الهيولى الملحوظة كذلك لو كانت مركبة لكانت اما مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر
الملتئم او كالبيت او مركبة جوهرية او عرضية والتالي بط بجميع اقسامه فكذا المقدم فالهيولى بسيطة
لا مركبة اصلا ويثبت بطلان التالي بان عدم كونها مركبة كصبرة الاحجار او كالعسكر المرتب ظاهر
غني البيان واما عدم كونها مركبة جوهرية فلان المركب الجوهري هو الحاصل من القوة والهيولى والفعل
اي الهيولى والصورة كما افادنا المعلم الاول في المتن الثامن والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة
وفي مواضع اخرى وصرح به ثوما اقويناس في مواضع كثيرة من كتبه وهو ما ذهب اليه جمهور الفلاسفة
فلو كانت الهيولى الملحوظة بدون الصورة النوعية مركبة جوهرية لكانت مركبة من نفسها ومن الصورة
النوعية الملحوظة هي بدونها وهو بط لان شيئا ما لا يتركب من نفسه ولانه خلاف المفروض
فكذا المقدم واما عدم كونها مركبة عرضية فلان المركب العرضي هو الحاصل من الجسم
الموضوع والعرض كما صرحوا به كالانسان الابيض والجدار الابيض ولو كانت الهيولى الملحوظة بدون الصورة
النوعية مركبة عرضية لكانت مركبة مما هو كل بالنسبة اليها اى الجسم الموضوع ومما هو خارج منها
وهو مستحيل بديهة واما الكبرى الاولى التي قولنا كل بسيط لا مركب اصلا لا ينقسم في ذاته اصلا
فلانها لو انقسمت في ذاتها لم تكن بسيطة لا مركبة في ذاتها اصلا بل مركبة فيلزم اجتماع المتناقضين
واللازم مستحيل قطعا فكذا الملزوم واما الكبرى الثانية فلانه لو كان ما لا ينقسم في ذاته
اصلا امرا ممتدا لانقسم واجتمع المتناقضان والتالي بط فكذا المقدم ولو لوحظ الجسم المركب
عندهم من الهيولى والصورة النوعية بدون الكم المتصل لا يكون امتداد اصلا كما عرفت من المتن
الخامس عشر من الكتاب الاول المنقول فيما سبق ولان سبب امتداد الجسم الطبيعي انما هو الكم
عندهم على ما صرح به المعلم الاول في المتن الثالث عشر من خامس ما بعد الطبيعة فعلم مما حق
حققنا انه لا يوجد في شيء من الهيولى والصورة النوعية والمركب منهما بالنظر الى ذاتها اتصال
وامتداد ما بالفعل اصلا وهو مذهب الفلاسفة كما نقل بقابني فو نمر جنسس عنهم واليه
ذهب اكثر فحول علماء اللاتينيين نعم قد ذهب بعض اليونانيين من علماء النصارى اللاتينيين الى انه يوجد
في الهيولى امتداد جوهري لكنه لا يضرنا واما ثالثا فلان ما زعموا ان المشائين اثبتوا الهيولى
بان الجسم المطلق لما لم يكن مركبا من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا كان متصلا في نفسه قابلا
للاتصال والانفصال اى الصورة الجسمية لا تقبل نفسها ولا ضدها فالجسم
المطلق ليس بصورة جسمية فقط ففيه امر اخر باق وهو الهيولى زعم فاسد لانه ليس لهذا الدليل
اثر في كتبهم بل هم انما اثبتوها بدليل الكون والفساد على ما علم من الكتاب الاول من الكتب الثمانية
وكيف يمكن ان يثبتهم بما نقلوا عنهم مع ان الجسم الطبيعي ليس في ذاته متصلا وممتدا عندهم
فان الاتصال والامتداد انما يوجد فيه بواسطة الكم المتصل كما عرفت ثم اقول اجمالا ان المدعي
والدليل الذين نقلهما السعد عن المشائين ليس شيء منهما لهم لانهم لم يدعوا ان الجسم الطبيعي
مركب من الهيولى والصورة الجسمية حتى يحتاجوا الى ايراد الدليل بل اخذ الدليل من توهمات
ابن سينا في نفس الامر ذكرهما في اكثر كتبه وان كان الظاهر من كلامه انه اخذه من المشائين
ثم من جاء بعده اخذه من كتبه زاعمين انه اخذه من المشائين لكن لما كانوا موردين هذا الدليل
لاثبات تركيب الجسم منهما ولم يتنبهوا لما ادعوه ناسب ان نتكلم ما له وعليه تفصيلا فنقول ان ارا

ن فالهيولى الملحوظة فقط لا يكون لها امتداد ما في ذاتها اصلا م

ن او كالبيت م

علت م
سحـ

اليونانيو م

ن مثل هذا م

اراد وا بقولهم لما بطل كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا تكتب
انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى انه ثبت انه متصل في نفسه هو
باتصال ذاتي جوهري غير خارج عن ذاته قابل للانفصال بقبول جوهري ذاتي لم ينشأ من عرض خا
مع قطع النظر عن كذب النقل لا يلزم التالي للمقدم لان اللازم لعدم تركبه من اجزاء لا تتجزى
اصلا او فعلا كونه متصلا اتصالا مطلقا ذاتيا كان او عرضيا وقابلا للانفصال قبولا مطلقا
ذاتيا كان او عرضيا وان ارادوا انه ثبت انه متصل في نفسه باتصال عرضي وقابل للانفصال
قبولا عرضيا فكذلك لا يلزم التالي للمقدم بعين ما مر ولو سلم اللزوم لا يتفرع عليه قوله فله امتداد
جوهري بل المتفرع كونه ذو امتداد عرضي وان ارادوا مطلق الاتصال والقبول فالتالي يلزم
المقدم قطعا لكن لا يتفرع على هذا قوله فله امتداد جوهري بل المتفرع عليه كونه ذو امتداد مطلقا
يتبدل عليه المقادير المختلفة المخصوصة قال وزعموا ان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله
الى قوله بل هو عند فلاطون اقول مع قطع النظر عن كونه زعم زعمهم هذا باطلا لما عرفت من ان ال
الحكم بان حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله وان كان مسلما عند ابن سينا واتباعه لكنه محتاج الى
البيان فان حكماء اليونان تعقلوا حقيقته بانه مجموع الهيولى والصورة النوعية من غير ان
يلاحظوا الامتداد الجوهري قال ناقلا عنهم لا يدرك في بادي النظر من الجسم غيره اقول ان ارادوا
ادراكا حقا مطابقا للواقع فيحتاج الى وجوده وهو غير ثابت وان ارادوا ادراكا مطلقا حقا كان
او كاذبا فبعد التسليم يكون ذكره حشوا لغوا وبما ذكرنا عرفت انه لا يتفرع على ما قالوا قوله فليس هو خارجا
عن حقيقة الجسم قال بل هو عند فلاطون واتباعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو
واتباعه جزء منه حال في جزء اخر هو القابل للانفصال اقول هذا كذب وافتراء عليهم كما عرفت قال
لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع ان يبقى مع الانفصال
اي فالقابل ليس بالاتصال واذا كان كذلك فلا بد من جوهر قابل للاتصال اي العرضي والانفصال
يبقى معهما ويتبدل عليه الصور الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى اقول الصغرى مسلمة
لوجوب اجتماع الموصوف مع صفته اللاحقة به لكن الكبرى غير مسلمة لان مرادهم ان الاتصال اي
الصورة الجسمية الموجودة في الخارج يمتنع ان يبقى مع الانفصال وكون الصورة الجسمية موجودة
في الخارج غير معلوم لا بديهة ولا نظرا بل هي من توهمات بعض الشراح وابن سينا فان قلت هم قالوا
لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد
كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء اخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال
قلت ان ارادوا انه لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال الجوهري ففيه نزاع كثير لانه
لم يقل به احد من الحكماء بل قالوا لا شيء من الجواهر بممتد ومتصل في نفسه مع قطع النظر عن الكم المتصل
وانما قال به بعض الشراح ابن سينا واتباعه وان ارادوا انه لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد
والاتصال المطلق او العرضي فمسلم لان الجسم الطبيعي جوهر شانه ان يلحقه الامتداد والاتصال
العرضيان اعني الكم المتصل لكن لا يلزم منه وجود الصورة الجوهرية الجسمية الجوهرية ثم اقول ان ارادوا
بقولهم انما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس انه متصل باتصال ذاتي
جوهري كما ذهب اليه الحكماء اولا كما ذهب اليه المتكلمون ففيه انه لم يذهب احد من الحكماء الى انه في
نفس الامر متصل واحد باتصال ذاتي جوهري غير خارج عرضي وان ارادوا انه في نفس [illegible] الامر متصل
واحد باتصال خارج عن حقيقة الجسم عارض له اي متصف بالكم المتصل فلا يفيد وجود الصورة الجسمية

الجوهرية

الجوهرية نعم لا نزاع بين الحكماء في وجود الكم المتصل فان انواع الكم المتصل موضوع علم الهندسة من الرياضيات
التي يكون موضوعها من الموجودات الخارجية المحتاجة في الخارج الى المادة لا في الذهن عندهم
نعم تنازع فيه بعض العلماء المتاخرين من غير الحكماء لكن قد اجبنا لهم في شرح فصل الكم من كتاب
المقولات العشر وبرهنا على وجودها ببرهان صحيح واجب القبول وان ارادوا انه في نفس الامر
متصل واحد اي غير مركب من اجزاء لا تتجزى اصلا او فعلا فان ارادوا بالجوهر الموضوع في هذه
القضية الصورة الجسمية الجوهرية كما يدل عليه قولهم وعلى الاول هو تمام الجسم ام لا فقال عليهم
هذا الحكم انما يصح بعد اثبات وجودها ولم يثبت وليس ببديهي والا لعلمه الحكماء ايضا وان ارادوا
به تمام الجسم الطبيعي فلا يكون قولهم وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء اخر يتوارد
عليه الاتصال والانفصال معنى ولو سلمنا ان الصورة الجسمية موجودة نقول ان اردتم
بالصورة الجسمية الواقعة موضوعا في الكبرى اي قولهم والاتصال اي الصورة الجسمية يمتنع
ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية المتشخصة بالمقدار المعين فلا يتفرع عليها مع الصغرى قولهم
فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الصور الاتصالية المختلفة
بالتشخص وهو المسمى بالهيولى لانه يجوز ان يبقى مع الانفصال الصورة الجسمية الكلية التي هي مما
نوعية عندهم ويكون هي الجوهر القابل لهما الباقي معهما لا المسمى بالهيولى وان اردتم بها الصورة
الجسمية الكلية فامتناع بقائها مع الانفصال نظري يحتاج في اثباته الى اقامة البرهان فان قلتم
نحن نبرهن عليه بان الاتصال العرضي لازم لماهية الصورة الجسمية واذا انعدم بالانفصال
تنعدم تلك الماهية قلنا ان اردتم بالاتصال العرضي اللازم لها الاتصال الشخصي فغلط لانه يلزم
ان يكون جميع الاجسام متصلا باتصال واحد شخصي وان اردتم به الاتصال الكلي فهو مسلم لانهم
قالوا ان الاتصال الكلي لازم للجسم قطعا لكن نقول الزائل هو الاتصال الجزئي المخصوص وهو ليس
بلازم واللازم هو الاتصال الكلي وهو ليس بزائل مع ان الحكم بانعدام ذات الصورة الجسمية
الجوهرية على تقدير وجودها بمجرد الانفصال مع كون حقيقة الاقسام الحاصلة به كالمياه الموضوعة
في الكيزان الحاصلة من تقسيم الماء الكائن في الجب عين حقيقة الماء الكائن في الجب وكون تلك
الاقسام مسماة باسم الكل اي باسم الماء خارج عن مقتضى العقل ولهذا قال السعد والانصاف
ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث اخر وان الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته
ثم لننقل حاصل ما قال شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري في الفصل الثالث من طبيعيات الشجرة
الالهية فنقول قال فيه ذهب المعلم الاول واتباعه وهم المشاؤون الى ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة الجسمية واحتجوا بوجهين الاول يبتني على امرين احدهما نفي الجزء الذي لا يتجزى
وثانيهما كون الجسم البسيط شيئا واحدا في نفسه كما هو عند الحس واذا ثبت هذا فنقول
الجسم البسيط في حقيقة ذاته شيء واحد اي متصل كما هو عند الحس وقابل للانفصال وذلك
الاتصال اي الصورة الجسمية اما نفس حقيقة ماهية الجسم او داخل فيها او خارج عنها والاول
باطل لانه لو كان نفس حقيقته لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال والانفصال والتالي بط
بقسميه اما الاول فلان الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده
لو كان الانفصال ضد الاتصال او لعدمه لو كان بينهما تقابل العدم والملكة ولانه لو كان
الاتصال المذكور اي الصورة الجسمية نفس حقيقة الجسم المتصل لزم ان يكون الجسم
متصلا ابدا لان الاتصال زائل على ذاته وما من ذات الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم انفصاله

اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم ليس متصلا لذاته وكذا الثانى
فانه لو كان خارجا عن ماهية الجسم لم يتوقف تعقله على تعقل الاتصال والتالى بط فكذا المقدم
واذا لم يكن عينه وخارجا عنه فهو جزؤه واذا كان جزؤه فله بالضرورة جزء اخر هو قابل الانفصال
والانفصال وهو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة فالجسم مركب من الهيولى والصورة
وهذا الاتصال الصورى الجوهرى ليس هو المتبدل على الشمعة الواحدة من امتدادات مختلفة
متغيرة فانها اعراض لا يتبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيرها وهذا الاتصال المذكور ثابت
غير متغير اصلا وهو الصورة الجسمية وصورة القياس المنتج لعدم كون الاتصال نفس حقيقة
الجسم ان الجسم قابل للاتصال والانفصال والاتصال اى الصورة الجسمية ليس بقابل لشئ منهما ثم هكذا الجسم
فالجسم ليس بصورة جسمية والثانى هو قولهم الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل ومن
حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالات وانفصالات يكون بالقوة والشئ الواحد
من حيث هو بالفعل لا يمكن ان يكون بالقوة فلو كان الاتصال اى الصورة المصححة للابعاد
العرضية نفس هذه القوة على الاشياء للجسم لوجب ان يعمل الابعاد المتبدلة وجميع ما يعرض
للجسم عند تعقل الجسم وكان تعقل الاتصال مستغنيا عن هذه الاشياء التى هى نفس القوة
عليها والتالى بط فكذا المقدم وصورة القياس هكذا الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو
بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة لينتج من الاول ان الجسم لا يقارنه قوة ثم يجعل النتيجة
صغرى وهى لا شئ من الجسم بمقارن للقوة والهيولى مقارنة للقوة لينتج من الثانى لا شئ من الجسم
بمقارن بهيولى فيجب ان يكون الحامل للقوة التى يعرض للجسم غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو
متصل بالفعل بل الحامل لتلك القوة هو الذى فيه قوة الاتصال والانفصال من الصور
والاعراض وذلك هو الهيولى فيجب ان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما ما عنه الفعل وهو
الصورة والثانى ما عنه القوة وهو الهيولى انتهى ولما كان هذا الفاضل ذاهبا الى مذهب الاوائل
اى الذين كانوا قبل افلاطون وافلاطون على زعمه الباطل الناشئ من تقليده لما قال يحيى
السهروردى فى حكمة الاشراق وغيرها من ان الجسم هو الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور والاعراض
الشاغلة للحيز الممتد فى الجهات وهو على زعمهما متصل واحد وصورة وحدانية لا تركيب فيه
اصلا ولكنه قابل للانقسام الى غير النهاية وهو من حيث جوهريته الجسمية يسمى جسما ومن حيث
انه يقبل الصورة والهيئات يسمى هيولى وهو امر واحد فى حقيقة ذاته شرع ان يرد على الحجة الاولى
من طرف الاوائل فقال اما الحجة الاولى فالاعتراض عليها من وجوه الاول انها مبنية على الاتصال الجوهرى
فى الجسم مغايرا له ونحن نمنع وجوده فيه وان لا يكون فيه الا الاتصال الذى زعمتم انه من الواحد
عوارض الكم لا غير وقولكم ان الابعاد والامتدادات يتبدل على الشمعة مع بقاء الاتصال
الجوهرى ممنوع لان الشمعة اذا كانت طويلة تجعل مستديرة فانه يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة
وبالعكس تتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصالات المتعينة المختلفة والامتدادات
المتغيرة تكون فى الشمعة حاصلة على سبيل البدل فاتصال واحد ثابت واما امتداد متعين
غير متغير فغير مسلم امتداده وجوده الثانى ان الاتصال المذكور فى الحجة انه جوهر هو عرض
لان ذلك هو الذى يقابله الانفصال ويبطله لورود عليه ثم يعود الجسم الذى يبطل عنه
الاتصال الاول متصلا باتصال اخر مثله ثم يبطل هذا ايضا بانفصال اخر الى غير النهاية فهذه
الاتصالات المتجددة متبدلة متغيرة مع بقاء الحقيقة الجسمية والنوعية واستغنائها فى قوامها

عنها

عنها فيكون اعراضا واما الاتصال الذى بين فى الحجة انه غير الجسم فهو ما يقابل الانفصال والاتصال
المحكوم بالجوهرية فهو الجسم لا غير وقولكم ان الاتصال لا يبقى مع الانفصال ولو كان نفس الجسم
لوجب ان يبقاء الاتصال مع الانفصال كما بقى الجسم مع الانفصال قلنا ان الاتصال الذى يبطل بالانفصال
بالانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى ولو كان الاتصال الجوهرى يبطل الزمان ة بالانفصاله
لا يبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال وليس كذلك وايضا نقول من طريق اخر فيما يتعلق بهذا الوجه
انه لولا وجود المقدار ما امكن الانفصال على المادة ولولا الاتصال الجوهرى الذى ادعيتم انه
مصحح للابعاد الثلثة ما امكن وقوع الابعاد الثلثة ولا الانفصال فيكون القابل للانفصال
الجسم لا المادة ثم لما كان الاتصال الجوهرى جزء الجسم على رأيكم فاذا كان الجسم يبقى مع الانفصال
والاتصال الجوهرى جزء للجسم كما زعمتم وجب ان يبقى الانفصال مع الاتصال الجوهرى الذى هو جزؤه
ايضا فعلم ان الاتصال الجوهرى يبقى مع الانفصال على ما فرضتم فيكون الاتصال مصححا للانفصال
وجزء القابلة ولكن لقائل ان يقول ان الاتصال الجوهرى وهو الجسم اذا كان قابلا للاتصال العرضى
والانفصال فلا يحتاج الى حامل هو الهيولى فبطل ما ذكروه والثالث انكم زعمتم ان فى الجسم امتدادا
جوهريا وهو الصورة الجرمية وامتدادا اخر عرضيا هو الابعاد الثلثة والامتداد من حيث
ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة فلا ينبغى ان يختلف مقتضاها فان اقتضى بعض تلك
الطبيعة ان يكون جوهرا وجب ان يكون الكل جوهرا وان اقتضى شئ منها العرضية وجب ان يكون
الكل كذا الرابع ان الاتصال اذا كان بمعنى الامتداد اصطلاحا فلقائل ان يقول الامتداد
لا يقبل الانفصال فيكون الامتداد نفس الجسم وهو القابل للاتصال والانفصال والخامس
الامتداد الجوهرى ان لم يكن واقعا فى الاعيان فيمتنع ان يكون جزءا للجسم الموجود فى الاعيان
لامتناع كون الذهنى مقوما للعينى وان كان واقعا فى الاعيان فهو موجود والامتدادات العينية
العرضية موجودة ايضا فيكون فى المادة الواحدة امتدادان وذلك محال وايضا اذا كان فى المادة
الواحدة امتدادان متناهيان فهما مقداران لكون كل منهما حاصلا بالفعل فيكونان مقدارين
بالضرورة واحد المقدارين جوهر والاخر عرض فاذا فضل احدهما على الاخر فيكون فى المادة الواحدة
امتدادان كبير وصغير فان تقدرت المادة باحدهما فيفضل احدهما على المادة او ينقص عنها
فيكون بعض الامتداد لا فى مادة او بعض المادة لا امتداد لها وهما محالان وان تساويا فى
جميع اقطار فلا يكون بينهما امتياز البتة فيكونان واحدا من جهة الامتداد وتعين المحل وخصوص
المقدار وايضا الامتدادات الثلثة اذا تبدلت على الشمعة ان تبدل الامتداد الجوهرى الى الجهات
المختلفة بطل ما ذكروه من تبدل الاعراض وبقاء اتصال واحد وثباته بل الثابت ليس الا نفس
المقدار فان الشمعة التى لها مقدار معين اذا بدلنا طولها وعرضها وعمقها فكلما زاد فى الطول
نقص من العرض والعمق وبالعكس فالذهاب فى الجهات المختلفة عرضى المقدار والمقدار مقدار
ثابت لم يتغير فى الشمعة وانما التغير للاوضاع والذهاب فى الجهات المختلفة وح لا يمكنك ان تحكم
بعرضية المقدار المحسوس لاجل التبدل المتغير فان الامتداد الجوهرى المفروض تبدله حكمه هكذا
وان لم يتبدل الامتداد الجوهرى الى جهة من الجهات فهو ح اذ يمتنع ان يكون الجسم الذى فيه ذلك
الامتداد الى جهة ولا يكون الامتداد المتناهى الى الجهة ولا ذا طرف ثم الامتداد الجوهرى المتشخص
المتناهى اذا لم يتبدل بل بقى كما كان قبل التبدل فى قطر حال صغره كما كان فى حال كبره فيكون القطر الصغير
امتدادا اخر فاصل عليه وهو محال واما الحجة الثانية فالاعتراض عليها ان قولكم الجسم ليس نفس القوة

على اشياء فنمنع تسلم ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون القوة تابعة له ولا يلزم من ذلك ان يكون القوة
نفس الجسم فان ادعيت ان القوة لو كان نفس الاتصال فقط وفي الجسم قوة الانفصال فكان لا ان
يبقى الاتصال مع الانفصال فهو رجوع الى الحجة الاولى وقد فرغنا من الكلام عليها من ان الاتصال
اذا كان هو الامتداد فيجب ان يبقى مع الانفصال لئلا يرد ما ذكرناه هناك وقولكم ان القوة لو كانت
للجسم من حيث هو جسم للزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد بالفعل والقوة معا وهو محال
ولما كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل فيكون القوة لغيره قلت الممتنع ان يكون الشيء الواحد
من جهة واحدة بالفعل والقوة معا اما اذا كان ذاته وحقيقته بالفعل وله مع ذلك قوة شيء
او اشياء اخرى فليس ذلك بممتنع والوجود مشحون بامثاله فان النفس ذاتها بالفعل ولها
قوة قبول العلوم العقلية وجميع الاجسام من حيث الجسمية بالفعل ومن حيث ان لها قوة قبول
امور غير متناهية من الصور والاعراض بالقوة والهيولى التي اثبتها المشاؤون يجب ان يكون ذا
ذاتها وجوهرها بالفعل فانها حاملة للصورة والاعراض ويمتنع ان يكون حاملها ليس له وجود
له جوهر موجود بالفعل وذات الهيولى ليست نفس القوة لان نفس القوة لا يكون امرا
جوهريا فتعين ان يكون ليس نفس القوة بل هي شيء مع قوة ويكون ذلك الشيء مع القوة
غير نفس القوة فيكون موجودا بالفعل الا انه يجوز ان يكون ذلك الحصول بسبب الغير
وليس ذلك بممتنع فان جميع الممكنات الموجودة حصولها يكون بتبع غيرها لكنها حاصلة بالفعل
فعلم من هذا التقرير ان الهيولى التي اثبتها المشاؤون بالفعل لا نفس القوة بل فيها قوة على امور
اخرى وبهذا يبطل الكبرى القياس الاول وهي كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة
وصورة القياس هكذا النفس بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس يقارنها قوة امر ما ينتج من الثالث
بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته يقارنه قوة امر ما انتهى قول الفاضل المذكور وانا اقول
على سبيل الاختيار انه لم يذهب المعلم الاول واتباعه ولا واحد من الحكماء الى ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة الجسمية ولم يذكر احد منهم شيئا من الحجتين اللتين ظن الناقل انهم احتجوا بهما بلغ
وهذا الناقل كثيرا ما ينقل عن الحكماء المتقدمين والمتاخرين كانه جالس معهم او راى كتبهم لكنه
كذب في كثير من نقوله وثانيهما كون الجسم البسيط شيئا واحدا في نفسه اي كون الجسم البسيط متصلا
اتصالا جوهريا في نفسه اقول لم يبين المشاؤون حجة من حججهم لاثبات الهيولى على هذا كيف وهم لم يقولوا
بالاتصال الجوهري اي بالصورة الجسمية الجوهرية قوله وذلك الاتصال اي الصورة الجسمية
اما نفس حقيقة ماهية الجسم الى اخره هذا الحكم موقوف على وجود مثل ذلك الاتصال ولم يثبت
وليس ببديهي ولم يقل به احد من الحكماء وعلى تقدير وجوده نقول على قوله لانه لو كان نفس حقيقته
لكان ذلك الاتصال قابلا للاتصال والانفصال والتالي بط بقسميه اما الاول فلان شيئا
لا يكون قابلا لنفسه واما الثاني فلان شيئا لا يكون قابلا لضده لو كان الانفصال ضد الاتصال
او لعدمه لو كان بينهما تقابل العدم والملكة ان ذلك الاتصال الجوهر على ما زعموا والمقبول عرض فلا
يكون قابلا لنفسه وانه ليس بضد الانفصال ومقابلا له تقابل العدم والملكة بل ضد الانفصال
ومقابله هو الاتصال العرضي قوله ولانه لو كان المذكور اي الاتصال المذكور الى اخره اقول
ولو كان جزءا على ما ادعوه لزم ان يكون متصلا بجزئه لا باتصال زائد على ذاته وما من جزء
الشيء لا ينعدم عنه ولما انعدم اتصاله وحدث اتصالان اخران بعد الانفصال علم ان الجسم
ليس متصلا بجزئه مع انهم قالوا ان الجسم البسيط لجزئه وقد عرف فيما مر حال قوله وكذا الثالث

الجزء

الى اخره وحاصل صورة القياس قوله والثاني هو قولهم الجسم من حيث هو متصل الى اخره اقول
هذا ليس بقولهم فانهم انما يقولون ان الجسم مركب من الهيولى والصورة النوعية والهيولى قوة
والصورة النوعية فعل ويظهر الصورة النوعية من بطن الهيولى فيحصل الجسم بالفعل فيعرض عليه
الاعراض بحسب اقتضاء هذه الصورة وقابلية الهيولى فالجسم عندهم بالفعل بمجرد ظهور تلك
الصورة من الهيولى مع قطع النظر عن كونه متصلا ونعم الاتصال المطلق من لوازمه فهذه القول
ليس قول حكماء اليونان بل هو قول ابن سينا واتباعه فنقول ان ارادوا بقولهم الجسم من حيث
هو متصل يكون بالفعل الجسم من حيث هو متصل باتصال جوهري اي بالصورة الجسمية يكون
بالفعل فيحتاج الى اثبات وجودها وان ارادوا به الجسم من حيث هو متصل باتصال عرضي
يكون بالفعل فان ارادوا بقولهم يكون بالفعل يكون موجودا بالفعل او جسما بالفعل فاقول
الجسم موجود بالفعل جسم بالفعل بمجرد تركبه من الهيولى والصورة النوعية مع قطع النظر عن
كونه متصلا باتصال عرضي وان ارادوا يكون بسبب عروض هذا الاتصال العرضي محلا ومو
موضوعا للاعراض بالفعل فاقول مع قطع النظر عن عدم مساعدة هذه العبارة لا يكون هذا القول
مقابلا لقولهم ومن حيث ان له قوة قبول ابعاد متبدلة واتصالات وانفصالات يكون بالقوة
على انه لا يجديهم نفعا في مطلوبهم اصلا قولهم فلو كان الاتصال اي الصورة الجسمية الى اخره
اقول هذا من قبيل تخيل المعدومات عين الموجودات باستيلاء مرض ما خولنا مع ان هذه الشرطية
ليست بلزومية لان الهيولى قوة للصور وجميع المعقولات العرضية على ما قال الفيلسوف وابن رشد
وسلمه جميع المشائين مع انه لا يجب ان يعقل جميع الصور والمعقولات عند تعقلها ولا يمتنع تعقلها
بدونها ثم يرد على كبرى نحو دليلهم اي قولهم وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يقارنه قوة انه ان اراد
لا يقارنه قوة من جهة ذاته فمسلم لكن يمكن ان يمنع من جانب التسهر ورود كبرى القياس الثاني
اي قولهم والهيولى مقارنة للصورة كيف والهيولى هو الجسم البسيط الموجود بالفعل غير مقارنة
للقوة من جهة ذاتها وان ارادوا انه لا يقارنه قوة اصلا لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره فكذبها
ظاهر ومما اوردنا من الاعتراضات على ادلة تركب الجسم الطبيعي من الهيولى والصورة الجسمية
ومما اورد الفاضل المذكور وان كان بعض ايراداته مدفوعة وبعض ما ادعاها غير مثبتة علم
انه لم يثبت تركبه منهما ثم لنبرهن على عدم وجود الصورة الجسمية التي ادعوا انها ماهية نوعية
وجزء الجسم الطبيعي فنقول اولا ان هذه الصورة الجسمية الجوهرية التي هي ماهية نوعية ليست
بموجودة لانها لو كانت موجودة لكانت اما ماهية نوعية اضافية او ماهية نوعية حقيقية
لكنها ليست باضافية على ما علم من كتبهم فتكون حقيقية واذا كانت حقيقية ماهية نوعية حقيقية
فاما بسيطة او مركبة والتالي بط بكلا قسميه فكذا المقدم فليست بموجودة وبيان بطلان
التالي بانها لو كانت ماهية نوعية بسيطة او مركبة لوجدت في الخارج بمجرد انضمام التشخصات
الجزئية بها من غير احتياج الى انضمام الصور النوعية ووجدت افرادها الشخصية متميزة
ص عن سائر انواع الجوهر كما يكون شان سائر الماهيات النوعية كذلك كما يعلم من كتبهم والتالي
بط لانها لا توجد بدون انضمام الصورة النوعية فكذا المقدم وايضا لو كانت مركبة لزم ان
يكون الجسم الطبيعي مركبا من اجزاء اربعة عندهم والتالي خلاف مذهبهم فكذا المقدم
وثانيا انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت اما فعلا او قوة او فعلا وقوة او لا فعلا ولا
قوة فان كانت فعلا والصورة النوعية ايضا فعل فيكون للجسم فعلان وهو مستحيل

وان كان قوة فتكون هيولى وان كانت فعلا وقوة يلزم التناقض وان كانت لا فعلا ولا قوة تكون معدومة لان الموجود اما قوة او فعل وثالثها لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية كما قالوا لزم ان يكون الحد التام المنطقي الذي يحد به الجسم الطبيعي المحدود مركبا من ثلثة اجزاء ماخوذة من الاجزاء الثلثة الخارجية مع انه ليس كذلك فانه مركب من الجنس والفصل فقط وقالوا ان الجنس ماخوذ من الهيولى والفصل من الصورة النوعية فلو كانت الصورة الجسمية جزءا لاخذ منه شيء فكان حده التام مركبا من الجنس والفصل وهذا الشيء فلم يكن المركب من الجنس والفصل فقط حدا تاما والتالي باطل فكذا المقدم ورابعها انهم قالوا بان الجسم التعليمي موجود فحينئذ ان كان الصورة الجسمية كافية في كون الجسم الطبيعي ممتدا في الجهات الثلث او لا كافية فان كانت كافية فيكون الجسم التعليمي عبثا لان ما يحصل به يحصل بما هو جزء من الجسم وان كانت لا كافية فاما ان يكون الجسم التعليمي كافيا او لا كافيا لا جائز ان لا يكون كافيا لكونه امتدادا في الجهات الثلث حتى قالوا انما سمي امتداد الكرة سببا هو لامتداد الجسم الطبيعي كما فصلنا في فصل الكم من كتاب قاطيغورياس فبقي ان يكون كافيا فيكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال الامتداد الحاصل بالصورة الجسمية كما فصلنا مطلق ومبهم والحاصل بالجسم التعليمي متعين لا مبهم فلا يكون شيء منهما عبثا لانا نقول الامتداد الحاصل بمطلق الجسم التعليمي مطلق كالامتداد الحاصل من مطلق الصورة الجسمية والامتداد الحاصل بفرد الجسم التعليمي متعين فكلا الامتدادين حاصلان فيكون فيكون الصورة الجسمية عبثا خارجة عن مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي لا يقال يجوز ان يكون رابطة جوهرية لاتحاد الهيولى بصورة من الصور النوعية فلا يكون عبثا لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان اتحاد الهيولى بالصورة النوعية ليس بواسطة داخلة لان الهيولى قوة جوهرية والصورة النوعية فعل جوهري والقوة والفعل الجوهريان يتحدان بالذات ويحصل منهما واحد بالذات بلا ريب وايضا ان الصورة النوعية لا تنضم الى الهيولى من خارج الهيولى حتى تحتاج الى رابط متاو بان تكون موجودة اولا في خارجها ثم ترتبط بها بل تظهر بايجاد الفاعل من بطن الهيولى ومنها بحسب استعدادها كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من الكتاب الثاني من كتاب النفس ومما عرفت من ادلة ابن سينا واتباعه لاثبات الهيولى مردودة وان الصورة الجسمية الجوهرية ليست بموجودة عرفت ان المسائل المذكورة في كتبهم المتوقفة على الهيولى والصورة الجسمية او كليهما غير ثابتة ولهذا بقي اكثر الايرادات التي يوردها العلماء عليها وعلى ادلتها او عليهما غير مندفعة وانما اطنبنا الكلام تحقيقا للمقام قال الشارح ان هذا الرأي الثالث اي كون الصورة الجسمية الجوهرية لاحقة بالهيولى الاولى اخال عن الصدق لان المص قال في المتن التاسع والستين من الكتاب السابع ان نسبة الهيولى الاولى الى الصورة النوعية والمركب الطبيعي كنسبة النحاس والخشب الى الصورة الصناعية والمركب الصناعي فكما ليس في النحاس والخشب مع قطع النظر عن الصورة الصناعية الصنمية والسريرية صورة صناعية اخرى فكذلك ليس في الهيولى صورة جوهرية اخرى ولانه لو كان يحل في الهيولى مثل هذه الصورة الجسمية الجوهرية لكان في كل جسم طبيعي صورتان جوهريتان بالفعل فاذا كان كذلك فهل يكون الجسم كان
بكل واحد منهما ماهية نوعية او يكون باحديهما ماهية جنسية وبالاخرى ماهية نوعية فان الاول يلزم ان يكون جسم واحد بعينه فرد النوعين سافلين وهو مح وان كان الثاني فهو مستحيل

ايضا

ايضا لان الصورة الجسمية صورة لا يمكن ان يفيد صورة ما وجودا جنسيا للشيء فالصورة الجسمية لا يمكن ان تفيد وجودا جنسيا بل كل صورة انما تفيد وجودا نوعيا كما يرى ظاهرا في الصورة العرضية لانه لا يمكن ان يكون شيء ما ملونا ولا يكون ابيض او اسود او احمر او اصفر او شيئا اخر من الملونات بل ولا يمكن ان يكون كذلك لان الجنس لا يمكن ان يوجد بدون النوع ولانه لو كانت تلك الصورة موجودة في الخارج لحصل منها ومما اتصلت معه طبعا بمجرد انضمام العوارض المشخصة مركب جزئي داخل في نوع والا كانت صورة كلية كالمثل الافلاطونية وهي لا يمكن ان توجد لكنه لا يحصل منها ومما اتصلت معه جزئي داخل في نوع فليست موجودة في الخارج وهذا الدليل مثل دليلنا الاول فتوقع توارد ثم اجاب عن الدليل الذي ذكره سمفلوس بان تعريف المص للنفس بانها فعل اول لجسم آلي ليس لان الجسم يتقدم عليها وهي تتعلق به حين ما يوجد فيه صورة اخرى والا لما حصل واحد بالذات بل بمعنى كونها فعلا للجسم كونها سببا للجسمية الكائنة معها والا لو كان متقدما عليها كيف كانت فعلا له ومن الثاني بان النفس الناطقة محيطة بالقوة النفس النباتية والحيوانية كما يحيط العدد المؤخر للمقدم والشكل المؤخر للمقدم على ما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس فبهذا الوجه تنشأ منها الجسمية وتعطي شيئا موجودا جسميا بالصورة وان كان لا جسمية ولا هيولانية

الفصل الرابع في انه هل يوجد كم ما في الهيولى الاولى ملحوظة بذاتها ام لا اعلم ان بعض العلماء قسموا الكم الى المعين وغير المعين والاول هو الكم المرئي في كل جسم الحاصل فيه على حسب اقتضاء صورته الجوهرية لان من خواص الصورة على ما قال الفيلسوف في المتن الحادي والسبعين من اول كتب النفس ان يقوم ويحدد ولهذا يحدد ويشكل الانسان كما تقتضيه صورته الانسانية ويحدد ويشكل الفرس كما تقتضيه صورته النوعية والثاني هو الكم المتقدم في الهيولى من قبول الصورة وهو لا كائن ولا فاسد غير مفارق عن الهيولى ابدا ثم يتعين من الصور هكذا قسم ابن رشد القرطبي في شرح المتن السادس والثلثين من اول الطبيعيات و في الفصل الاول من كتابه بجوهر العالم وفي مواضع اخر وتبعه كثير من علماء اللاتينيين منهم الراهب سنفقتس ويعقوب زابارلوس ويرى يحيى النحوي ان يكون على هذا الرأي على ما يستفاد من شرح المتن الثالث والثلثين من الكتاب الاول الكون والفساد ويثبتون دعواهم بانه لو كان الهيولى بلا كم ما في نفسها لما كان ما حصل منها ومن الصورة الجوهرية كميا بل صار غير منقسم كالنقطة ويثبتون هذه الملازمة بتقديم مقدمات ثلثة احديها ماخوذة من المتن الثاني عشر من اول ما بعد الطبيعة وهي ان الانقسام خاصة مخصوصة بالكم بحيث لا يمكن ان ينقسم شيء ليس بكمي ولو كان قابل الانقسام بكون البتة وثانيها تؤخذ من المتن الثامن من اول الكون والفساد ومن المتن الثاني من سادس الثمانية ومن المتن الثامن من اول الكون والفساد وهي انه لا يمكن ان يصير شيء من اللاكميات واللامنقسمات كميا وثالثها تستفاد من المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة وهي ان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان بل هي غير منقسمة فيقولون لو لم يكن الهيولى قبل قبول الصورة منقسمة بكم ما لكانت لا منقسمة بمقتضى المقدمة الاولى والصورة الجوهرية ايضا غير منقسمة بحكم المقدمة الثالثة فلا يحصل منهما شيء منقسم كمي بحكم المقدمة الثانية فلما كانت الاجسام الطبيعية كمية ومنقسمة وجب ان تقر بان الهيولى ذات كم ما في نفسها اقول هذا الرأي مخالف لمذهبه لما قال المص في المتن الثامن من سابع

ما بعد الطبيعة من ان الهيولى فى نفسها ليست كمية لا نيقال انها ليست فى نفسها كمية بكم متعين لا بكم
غير متعين لانه قال انها ليست فى نفسها كمية على الاطلاق ولو وجد فى نفسها كم ما غير متعين لكان
فى نفسها كمية بل لا كمية مطلقا ويخالف لمقتضى البرهان لانه لو كان فى نفسها كم ما لحصل من جنسين
مختلفين اى الهيولى الجوهرية والكم العرضى واحد بالعرض ثم حصل من الهيولى والصورة الجوهرية
واحد بالذات ويستحيل ان يكون الواحد بالعرض مقدما من الواحد بالذات كما يستحيل ان يحصل
اولا البيت الابيض ثم يحصل البيت فلا يمكن ان يوجد فى نفس الهيولى كم ما قبل قبول الصورة واجيب
عن دليلهم المذكور بان الهيولى الاولى لا منطوزه فى نفسها الا منقسمه ولا كمية بالفعل كما يكون
كل جوهر كذلك ومنقسمة وكمية بالقوة لانها تكون بالقوة جميع المقولات كما قال المصنف فى المتن
الثانى عشر من اول الكون والفساد وما يكون بالقوة يكون بعدها بالفعل وهكذا يتعاقب الاعراض
المتغية الصور لان الصورة تفيد الوجود للهيولى الاولى وما يفيد وجودها يفيد ايضا ما هو
يتعاقبه فما قالوا لو لم يكن الهيولى قبل قبولها الصورة كمية لكانت لا منقسمه والصورة الجوهرية
ايضا غير منقسمه فلا يحصل من هما بين العين المنقسمين شى منقسم كمى فان ارادوا لو لم يكن
الهيولى فى نفسها قبل قبولها الصورة كمية لا بالفعل ولا بالقوة لكانت لا منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة
فالملازمة مسلمة لكن الهيولى ليست فى نفسها الا كمية بالقوة بل كمية بها بل هى فى نفسها جميع المقولات
بالقوة كما عرفت وان ارادوا لو لم يكن الهيولى فى نفسها كمية بالفعل لكانت فى نفسها الا منقسمه بالفعل
فالملازمة مسلمة لكن لا يلزم ان لا يحصل منها ومن الصورة العين المنقسمة شى منقسم لان
الصورة لما افادها الوجود وكان فى قوتها ان تكون كمية تفيدها ان تكون كمية ايضا

الفصل الخامس فى انه هل يكون للهيولى الاولى منظورة بذاتها موجود حقيقية ام تاخذ
كل وجود من الصورة اقول فيه اختلاف عظيم بين العلماء قال بعضهم ليس للهيولى الاولى فى
نفسها مع قطع النظر عن الصورة موجودية اصلا بل انما تاخذ الموجودية من الصورة الجوهرية
ولهذا قال افلاطون بان الهيولى لا توجد فى الخارج بنفسها الا انها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة
فقط ولهذا يكون لمعقولة مع شى لا بالاستقلال وقال فى موضع اخر كل ما يوجد فى طبيعة الاشياء
لا فى الخارج يوجد بالفعل ولا يكون هذا للهيولى الاولى الا بالصورة التى هى فعلها وبها
ان يكون هذا هو راى الفيلسوف لا لمجرد انه يسميها لا موجودة او موجودة لا بالقوة او
جوهرا بوجه ما كما سبق بل وكذلك لما قرر فى المتن الخامس عشر من خامس ما بعد الطبيعة
ان الصورة علة الوجود توجد الاجسام بسببها الا انه بعد ما قال الاجسام البسيطة كالتراب
والنار والماء والتى تكون كذلك والاجسام بالكلية والتى تركبها منها الحيوانات والاجنة و
واجزاؤها كلها انها الجواهر لانها لا توجد فى الموضوع بل يوجد فيها غيرها اى غير الاعراض قال الصورة
وبوجه اخر كل ما يكون علة الوجود وموجودا فى مثل هذه الاشياء التى لا توجد فى الموضوع
كنفس الحيوان وهذا الراى مسلم دائما فى المدارسة التوميستية كما قال رهابين قوبلنيس
وقبله كما قبله قابراول وقيانس وفرانيس وباولوس سنجنس ود وسفنس بانس ونازارس وبعض
اخر من جملة المدارسة المذكورة واستدلوا عليه بانه لو وجدت من نفسها مع قطع النظر عن
الصورة لكانت موجودة بالفعل لان كل ما يوجد من نفسه موجود بالفعل فكان الصورة جاءت
اليها حال كونها موجودة بالفعل ومشهور ان ما يجئ الى الموجود بالفعل لا يفعل واحدا بالذات
بل واحد بالعرض فلو كانت الهيولى موجودة من نفسها بوجود حقيقى لما حصل منها ومن الصورة

وهو واحد بالذات وهو باطل فان قلت هذا الدليل انما يتم لو كان وجود الهيولى الحاصل فى نفسها
نفسها تاما كاملا وهو ليس كذلك بل هو ناقص يكمل من الوجود الذى يفيده الصورة بعد
ولهذا يحصل من الهيولى والصورة واحد بالذات اى المركب الطبيعى قلنا اجابوا عنه اصحاب
هذا الراى بانه لا يمكن ان يكون شى فى سلسلة وترتيب واحد بعينه فعلا وقوة وان كان
يمكن ان يكون فى ترتيبين وسلسلتين لان الفعل والقوة متقابلان ولهذا لما كان الصورة
فى ترتيب الذات فعلا لا يمكن ان يكون فى هذا الترتيب بعينه قوة بوجه ما لكن يكون قوة
فى ترتيب الموجودية لانها تنسب الى فعل الوجود بوجه القوة لكن كل وجود فعل فى ترتيب
الوجود فلو تحقق وجود الهيولى الناقص لكان فعلا البتة لان الوجود فعل وكان فى عين هذا
الترتيب قوة بالنسبة الى الوجود التام المتعاقب وايضا ان الوجود انما يتحقق يكون طرفا
متاخرا على مقتضى مفهومه الحقيقى فلو تحقق فى الهيولى من نفسها لما افادها الصورة وجودا
بعده لانه لا يمكن ان يكون امر اخر متاخرا من المؤخر فى جنس واحد بعينه وبعضهم قسم الوجود
الى الوجود التام والناقص كما مر فى السؤال المورد من قبلهم والهيولى الاولى توجد فى
فى نفسها مع قطع النظر عن الصورة بوجود ناقص ولا بوجود تام ولهذا الراى ذهب كثير
من الفحول مثل هنرقس وسقوتس والراهب سارخ وبرديس وتبعهم انتونيوس روبيوس و
وهرناوس واربانا واديو وماسترس وبلبنس واستدلوا على رايهم بان ذات الهيولى
الاولى مغايرة لذات الصورة فيكون للهيولى وجود مغاير الوجود الذى يفيده الصورة لان
الذات والوجود واحد لا سيما فى البسائط وبانه لو اخذت الهيولى كل وجود من الصورة والمركب
لوجبت وفسدت بمقدار العدد الذى يوجد ويفسد الصورة والمركبات بهذا العدد لان
لان الفساد ليس الا زوال الوجود لان الاشياء عند الفساد تنتقل من الوجود الى اللاوجود
فلو لم يكن للهيولى موجودة فى نفسها كما هو الراى الاول لوجدت وفسدت بمقدار ما يوجد
ويفسد الصور والمركبات بهذا المقدار والتالى باطل فكذا المقدم وتمهد الشارح مقدمة
لما ذهب اليه وقال كما ان الفعل مشترك بالاسم لانه يطلق ويراد به الجوهر اى الصورة كما
كما قال المصنف فى المتن السابع من ثانى النفس ويطلق ويراد به العرض مثل الحركة كما قال فى المتن
السادس من ثالث الثمانية ويطلق ويراد به علة جميع الاشياء اى الواجب الوجود بالذات كما
قال فى المتن التاسع والاربعين من الثانى عشر مما بعد الطبيعة كذلك لفظ الوجود والموجودية
مشترك بالاسم وكما يكون الانفعال والتغير والتبدل مشتركات بالاسم لان بعض الانفعال
فساد من المقابل وبعضه زيادة سلامة الشى الذى يكون بالقوة مما كان بالفعل كما قال
المصنف فى المتن السابع والخمسين من ثانى النفس ولانه يظهر ايضا من ان الانفعال والتغير
والتبدل المكمل الباعث للصحة والسلامة مع كونه احد المعنى الانفعال والتغير والتبدل
اخذا خفيا ضعيفا حتى اضطررنا ان نسميه بهذه الاسامى كما قال المصنف فى المتن الثانى والسبعين
والستين ايضا لما كان فصول هذه غير مسماة وجيا ان يستعمل الانفعال والاستحالة معها
كالاسماء المخصوصة كذلك تفكر واحكم الوجود والموجودية وقال بعض الوجود والموجودية
حقيقى وهو الذى به يوجد شى فى طبيعة الاشياء بالذات واسمى هذا الوجود والموجودية
صوريا وفعليا ووجودا بالفعل وهو فعلية ما وفعل لما وجد بالوجه المذكور وبعضه
مجازى لا يراد به معناه الموضوع له وهو ليس الا ماهية الشى وذاته من حيث انه يكون خارج

علة وبه يمتاز هذا الشيء من كل شيء يكون في قوة الفاعل فقط مثل الهيولى فيما نحن فيه وان كانت
موجودة بالقوة لكنها لما كانت الان صادرة في نفس الامر خارج عللها شيء في هذه الحال موجودة
بوجه مغاير للوجه الذي كانت شيء به موجودة حال كونها في قوة المصدر فقط واسمي هذا الوجود
والموجودية ذاتيا ووجودا بالقوة وتمام بيانه عرفانا فرق هذين الوجودين اي الصوري
والوجود بالقوة فان الاول يكون من جانب سلسلة الفعل والصورة والثاني لا يتبع صورة ما با
بالضرورة بل يكون ايضا في مجرد الذات في سلسلة القوة المحضة ولا يمكن ان يبنى هذا الفرق
الذين كانوا يقولون ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها بلا صورة ما توجد بالوجود الناقص لان
التام والناقص يكونان من سلسلة واحدة ويفترقان بالزيادة والنقصان ولهذا يرى ان يكون كل
وجود تاما كان او ناقصا صادرا من فعل وهذا الفعل لما لم يوجد في الهيولى الملحوظة بنفسها وبلا صورة ما
لا تكون موجودة بالوجود الناقص والوجود الذاتي وبالقوة لا يجيئان بتعاقب فلا وا اذا عرفت
هذا فاقول اولا ان الهيولى الاولى ملحوظة في نفسها بلا صورة ما ليس لها وجود صوري لان
الوجود الصوري هو الذي به يوجد شيء بالذات في طبيعة الاشياء والهيولى الاولى الملحوظة
بذاتها وبلا صورة جوهرية لا توجد اصلا في طبيعة الاشياء وليست قابلة لان بالذات وهكذا
نفهم من كلام افلاطون حيث قال الهيولى لا توجد بذاتها في طبيعة الاشياء اي لا توجد ماخوذة
بنفسها وبلا صورة ما كما توجد الاجسام وهذا الوجود هو الوجود الصوري ولهذا
عن الهيولى الاولى ولا يكون بهذا الوجود موجودة بالاستقلال بل موجودة مع امر اخر كما قال
افلاطون ايضا لان الايجاد بالاستقلال انما يكون لشيء يوجد حقيقة وبالذات وهي ليست كذلك
ولهذا الوجود الصوري يتكلم المص في الخامس عشر من خامس ما بعد الطبيعة حين قال الصورة
علة الوجود لان المص وافلاطون يتكلمان للوجود المقول حقيقة وهو الوجود الصوري
ولهذا الوجود ايضا تتم ادلة الراي الاول لانه لو كانت الهيولى موجودة بمثل هذا الوجود لكانت
موجودة بلا ريب فلما حصل منها ومن الصورة امر واحد بالذات ولا يرد علينا السؤال
المورد لان الوجود الصوري والوجود بالقوة يكونان من سلسلتين مختلفتين كما قلنا وثانيا على الراي الثاني
ان الهيولى الاولى الملحوظة بذاتها وبلا صورة ما يكون لها وجود ذاتي وبالقوة لان ذات الهيولى
الملحوظة في نفسها اما يكون لها وجود وذات بعمل العقل وفي ذات عللها فقط او يكون لها وجود
وذات في نفسها بلا عمل العقل ولا في ذات عللها فقط والاول باطل لانها يلزم ان لا توجد اصلا
فتعين الثاني اي يكون لها وجود وذاتها من غير عمل العقل ولا في ذات عللها فقط وهذا الوجود
وجودها الذاتي ووجود بالقوة لا يقال نعم الهيولى الملحوظة بذاتها يكون لها وجود من نفسها
بدون عمل العقل لكن هذا الوجود وجود ماهيتها لانه يكون لها ماهية ذاتية ممتازة من كل
شيء اخر وليس وجودا للموجودية اي ليس وجودا يوجد به الهيولى لان وجود الموجودية
بعيد من العقل الذي ليس يتحقق في الهيولى الماخوذة بنفسها الا انا نقول هذا القبيح دليلنا
لان الهيولى الملحوظة في نفسها توجد بدون عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه
فالهيولى تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالهيولى
توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها كما يقال الافلاك والعناصر والمركبات توجد بدون
عمل العقل وكل ما يوجد بدون عمل العقل يتحقق في نفسه فالافلاك والعناصر والمركبات
تتحقق في نفسها وكل ما يتحقق في نفسه فالا يوجد بهذا الوجود الذي يتحقق به في نفسه فالافلاك

والعناصر والمركبات توجد بهذا الوجود الذي تتحقق به في نفسها وكما يقال الصورة توجد
بتعلقها بالهيولى وكل ما يوجد بتعلقه بالهيولى يتحقق مع تعلقها بالهيولى فالصورة يتحقق مع تعلقها
بالهيولى وكل ما يتحقق مع تعلقه بالهيولى يوجد مع تعلقه بها فالصورة توجد مع تعلقها بالهيولى
وايضا ان وجود الهيولى عين ذاتها فلو كان لها ذات بدون عمل العقل ومن غير توقف على الصورة
كان لها وجود بالضرورة لكن لها ذات فلها وجود بالضرورة وثبت كون وجود الهيولى عين
ذاتها اولا بان المص بعدما قال اولا في المتن التاسع من ثالث النفس من ان المقدار وماهيته
والماء وماهيته متغايران يعني ان هذه الاشياء الخارجية رياضية كانت او طبيعية وماهيتها
متغايرتان ومن هذا استنبط اتباع افلاطون الفرق بين الماهية والوجود عقبه بقوله وكذلك
في اشياء اخرى لكن لا في كلها الا في بعضها ماهية اللحم واللحم واحد انتهى والهيولى الاولى
وكذا الصورة من البعض الذي يكون ماهيته عين هذا الشيء كما سنحققه في شرح المتن
المذكور وثانيا بان الماهية والذات يمتازان عن الوجود امتياز المحيط والاخذ من المحاط
والماخوذ كما حققه افلاطون في مواضع كثيرة وظاهر انه ليس في الهيولى الاولى محاط وما
ماخوذ واخذ ولا قوة وفعل لانها بسيطة فليس فيها وجود مغاير لذاتها وقد بين المصنف هذا
في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة حيث قال النفس وماهيتها واحد والانسان وما
وماهيته ليسا بواحد فان الهيولى كالنفس وسنفصل هذا في مقامه المناسب وهذه المقدمة
التي استعملها اصحاب الراي الثاني ايضا لوجود الهيولى اظنها قوية لكن المبنى الثاني لهذا
الراي وان قبلها واستحسنه كثير من فحول الرجال لكني اظن انه ليس بشيء في نفس الامر
لان الهيولى الاولى لو لم يكن موجودة في نفسها واخذ كل وجود من الصورة والمركب لا يلزم
الا يقال انها تفسد بعدد ما يفسد الصورة والمركب لان الشيء انما يفسد اذا فنى الوجود
بحيث لا يكتسب الاخر والهيولى اذا جعلت صورة اخر لبست صورة اخرى في ان الخلع واذا
رفع منها وجود اما اخذ وجودا اخر في حال الرفع فلا تفسد كذا اجاب الذين يسلبون كل وجود عن
الهيولى الاولى **الفصل السادس في انه هل تشتاق الهيولى الى الصورة ام لا** اعلم ان بعض الشوق
نفساني ويستنبط من الخارج وبعضه طبيعي كما بينهما توما الافلاطوني في مواضع كثيرة من كتبه
والاول يحصل بعد الادراك به ينتقل الى ما هو حسن وغير عند المنتقل فان كان الانتقال بالادراك
العقلي يسمى ارادة وان كان بالادراك الحسي يسمى الشوق المتعلق به شوقا حسيا والهيولى لا تشتاق
بمثل هذا الاشتياق لكونها عديمة الادراك والشوق الطبيعي ليس الا ميل طبيعي به يميل كل جسم طبيعي
بلا ادراك ما الى ما هو موافق لطبعه وخير غير حاصل فيه بالفعل كميل الحجر الى جهة التحت والنار
الى الفوق وبحثنا ههنا عن هذا الشوق وانكر ثامسطيوس والمتكلم النصراني في رد قوانين ارسطو طاليس
ان يكون الهيولى الاولى شائقة بهذا الشوق لان الهيولى لا تسعى ولا تجهد لوجدان الصورة
لان الشيء يعمل والعمل يكون من الصورة كما قال المص في المتن الخامس والخمسين من اول الكون
والفساد وصاحب هذا الشوق يسعى ويجهد لوجدان ما يشتاق اليه كما يمكن ان ينظر في الحجر المرفوع
من الارض فانه يميل بطبعه ويسعى بثقله ان ينزل ويصل اليها فالهيولى الاولى ليست صاحبة
هذا الشوق ولانها لو كانت مشتاقة الى شيء اي الى صورة ما سوى الصورة الحاصلة فيها لاشتاقت
الى فساد المركب الذي هو جزؤه لانها لو اشتاقت يجب ان يخرج ما تشتاق اليه الى الفعل ولا يمكن
ان يخرج اليه الا بزوال الصورة الكائنة فيها وفساد المركب لكن الجزء لا يشتاق الى فساد المركب

لانا نرى كل جزء يميل الى حفظ الكل بل ان يهلك ويمحو بحيز الكل المركب من غير نظر الى حيزه
المخصوص فالهيولى لا تشتاق الى الصورة ما وتبعه ابن سينا وقال في الفصل الثاني من المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء قد يذكر في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها
بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه اما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن
الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر الى السفل
ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا الشوق ايضا بعيد عنه ولقد كان يجوز ان يكون الهيولى
مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال في صورة قارنتها او فقدان
القناعة بما يحصل من الصورة المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك الى اكتساب الصورة كما للحجر
في اكتساب الاين اذ كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة
الحاصلة فيتمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال لنفس حصولها
وجب ان لا تشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها
فيكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ان تكون غير قانعة بما يحصل بل مشتاقة الى اجتماع الاضداد
فيها فان هذا محال والمحال لا يظن انه يشتاق اليه بالاشتياق التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة
المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز ان الهيولى تتحرك الى الصورة وانما يأتيها
الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم يجعلوا هذا الشوق
الى الصورة المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق
من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا الى المقومة فمن هذه الاشياء تعسر علي فهم هذا الكلام وحق
الفهم الذي هو اشبه بكلام الصوفية من كلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام
حق الفهم انتهى والحق انها تشتاق اليها بمعنى سنذكره على ما ذهب اليه افلاطون والمعلم وتبعهما
كل من جاء بعدهما من الحكماء لان الهيولى الاولى من نفسها خالية عن جميع الصور تكمل باكتسابها
بها تصير حسنة وتوجد في طبيعة الاشياء وتصير هذا الشيء وجوهرا في الخارج وكل ما كان كذلك
يسعى سعيا طبيعيا لتحصيل كماله والخير المناسب له الغير الحاصل فيه بالفعل من نفسه لان الكل
يشتاق الى الخير كما قال المعلم في اول الاخلاق فالهيولى تسعى سعيا طبيعيا لتحصيل كمالها والخير المناسب
لها الغير الحاصل فيها بالفعل من نفسها وهي انما تكمل بالصور النوعية فتسعى طبعا لتحصيلها فهي
تشتاق اليها اشتياقا طبيعيا لان الشوق الطبيعي هو هذا السعي الطبيعي فان قلت اي شيء اشتياق
الهيولى الاولى الطبيعي قلت ليس بعرض لانه لا يقوم عرض بها بلا واسطة وليس امرا ممتازا عنها
في الخارج والا لما كان الهيولى بسيطة بل هو عين ذاتها فهي من حيث تسعى بذاتها وتميل الى الصورة
التي هي خيرها وكمالها ومغايرتها بالمفهوم كما يعتبر ان يقال القوة الهيولى الاولى انها عينها في الخارج
ومغايرتها بالمفهوم ثم ان قلت الى اي صورة تشتاق الهيولى اتشتاق الى الصورة الكلية ام
الى الصورة الجزئية قلت هي تشتاق اولا وبالتساوي الى الصورة الكلية يعني انها حال كونها
تحت صورة قابلة الزوال تشتاق وتسعى الى تحصيل صورة ما بلا فرق ثم اذا انضمت ببعض
الاستعدادات الجزئية تشتاق بالتساوي الى الصورة الجزئية اي الى هذه الصورة او
تلك لانها بحسب ذاتها تكون ميلها الى هذه او تلك بلا فرق لكن اذا استعدت باستعداد معين
يميل الى هذه او الى من ميلها الى تلك ثم ان قلت هل يميل الهيولى الى الصورة الزائلة عنها ام لا بل
الى التي كانت لم تحصلها قبل فقط قلت هي من حيث ذاتها تميل ايضا الى الصورة التي كانت لها

والخلعت عنها لانها من حيث ذاتها تكون نسبتها الآن الى الصور التي زالت عنها كنسبتها اليها
في زمان كانت لم تحصلها فكما كانت قبل مشتاقة اليها تكون بعد ايضا كذلك ولهذا لا يقال
اذا فسدت صورة الماء مثلا وصورت الهيولى بصورة اخرى انها انعدمت بالكلية فانها
وان زالت ولا توجد بعد بعينها لكنها لم تصر لا شيئا محضا بل بقيت موجودة في قوة الهيولى و
كل ما يوجد بالقوة فيها تشوق هي اليه لان كون شيء في قوتها هو اشتياقها اليه وما قلنا هو رأي عامة
الفلاسفة ولا يكون قوة الهيولى واشتياقها الى الصورة الزائلة عبثا بسبب انها لا يمكن ان يحصل فيها
بعد لان هذا امر لم ينشأ من ذات الهيولى بل من غيرها لانه لا يوجد فاعل طبيعي معطل الهيولى عن
عين الاستعدادات السابقة ويخرج تلك الصورة بعينها من قوتها الى الفعل لكن هذا لابد
لا يبطل ذات الهيولى وطبيعتها فيبقى شائقة اليها بالطبع على انه وان زالت لم يمكن ان تعود هي
بعينها لكن يكفي لان لا يكون عبثا انهما تخرجان الى الفعل بصور اخرى من هذا النوع او يباينها
وهنا يرى ظاهرا الآن حصة هيولى الحطب قبل ان تصير حطبا كانت في قوة ان تصور بصورة
الحجر وشائقة اليها فمع انها لم تصور بها ولا تصور لا تقول ان قوتها واشتياقها اليها عبثا فكذا
لا تقول في القوة والاشتياق بالنسبة الى الصورة الزائلة ثم ان قلت هل تشتاق الى الصورة
الحاصلة فيها بالفعل قلت الشوق قسمان احدهما يسمى شوق الطلب والثاني شوق الرضاء
وكلاهما ظاهران في الافعال الاختيارية فان شوق الطلب يسوقنا الى طلب غير الحاصل لنا
وتحصيلها وشوق الرضاء يكون للشيء الحاصل لنا والمطلوب الآن الغير الحاصل والمطلوب
اولا وبهذا الوجه يمكن ان يلاحظ هذين القسمين في الاشياء الطبيعية وفي الهيولى ايضا
والى هذين القسمين اشار في المتن الحادي والثمانين حيث قال واخر مستعد لان يحبه و
يشتاق ولعدم امكان تحقق اشتياق الرضاء في العدم لم يذكره في المتن المذكور حين تكلم
للعدم بل انما ذكر الاشتياق فقط المراد منه الاشتياق الطلبي ويجاب عن الدليل الاول الذي
ذكره بيستوس بانه ان اراد بالصغرى ان الهيولى لا تسعى سعيا علميا كما تسعى الصورة فمسلمة لكن
نقول ان اراد بالكبرى ان كل صاحب هذا الشوق يسعى ويجهد سعيا وجهدا عمليا الى حصول ما
يشتاق اليه فغير مسلمة لانه يكفي لصاحب الشوق الطبيعي ان يسعى سعيا ذاتيا بان يكون عمل بان يكون
بالقوة ويميل ويجهد ميلا وجهدا باطنيا لان تصير بالفعل والحاصل يكفي كونه استعداد وقوة
لان يكمل وان اراد بها ان بعض الشوق يسعى فلا ينتج مع الصغرى لفقدان كلية النتيجة
الكبرى التي هي شرط انتاج الشكل الثاني وعن الثاني بان الهيولى التي هي جزء من المركب لا تميل
الى فساد المركب بالذات بل بالعرض ولاجل حصول الخير العظيم والكمال التام ولهذا الاشتياق
مناسب لاكثر الاجزاء لا يسلب عنها ولان تعرف هذا على وجه التمام ينبغي ان تعلم ان كل صورة
نوعية للاجسام الفاسدة انما تصور الهيولى بصورة زائل بعد لا دائم لان كلا منها قابل الفساد
وبسبب هذا ان شيئا منها لا يشبع الهيولى ولا يخرج بتمام قابليتها الى الفعل ولما لم تكن واحدة
منها مشبعة لها ومخرجة بتمام قابليتها الى الفعل وكان كل ما حصل فيها في معرض الزوال فلذلك تبقى
عارية وتفسد نفسها بالكلية تشتاق طبعا الى صورة اخرى وتميل ميلا باطنيا اليها اعني انها
قوة لها ولا يملكها الا بزوال الحاصلة فيها وفساد الكل فتشتاق الى زوالها وفسادها بالتبع
والعرض وايضا ان الخير العظيم والكمال الذي تشتاق له بمقتضى طبعها هو الخير الكلي لمجموع
الكائنات وكمالها وهو يحصل بالتكونات الجزئية لان الاشياء التي تكون تحت فلك القمر

من حيث انها فاسدة سيالة لا تدوم الا بها والتكونات الجديدة يحصل بها الفسادات الجديدة
لان تكون هذه الصورة يكون فسادا للاخرى ولهذا اشتاق الهيولى الى الصورة الجديدة ولما لم
يمكن ان تصور بها الا بزوال الحاصلة فيها وفساد المركب يشتاق بالعرض الى افسادها لانها
متهيئة للخير الكل والكمال التام وبما حققنا تعرف الجواب عما قال ابن سينا ايضا واعتاضا ب
فيما قال وهذا شئ لست افهمه وفيما قال وعسى ان يكون عزيزا فهم هذا الكلام حق الفهم وما
وما ذكرنا الى هنا يكفي للمبدا الهيولاني وسيأتي ابحاث اخرى متعلقة به في كتب الكون والفساد
ثم لنذكر بعض ابحاث المبدا الصوري فنقول **البحث الثاني في المبدا الصوري** وفيه اربعة عشر
فصولا **الفصل الاول في بيان ان الصورة الجوهرية من اي قدماء الحكماء كانت مجهولة ومن**
فصلوه ايهم صارت معلومة لما كانت الصورة الجوهرية مبدءا ثانيا للاجسام الطبيعية ولم يعلمها المص
في الكتاب السابق تفصيلا ولا يعلمها في كتاب اخر قصدا وبالذات مما يعلمها بحسب المناسبة تعلما
متفرقا ناسب لنا ان نعلمها تعليما ازيد من تعليم الهيولى الاولى فنقول ان احدا من قدماء الحكماء
لم يعلمها علما تاما ولم يبينها واضحا كما قال المص في الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة لانهم انما
وجدوا العلة المادية والفاعلية اما الصورية والغائية فلم يجدوهما الى زمان سقراط كما نقل
ابن رشد عن الفصل الاول من اول اقسام الحيوانات للمص ويعرف هذا ايضا من ان المص نقل
اراءهم المخالفة في الهيولى في الكتاب السابق واول الكون والفساد واول ما بعد الطبيعة
ولم ينقل عنهم فيها ولا في موضع اخر شيئا للصورة فاكثر القدماء كانوا ذاهبين الى ان مجموع طبيعة
الاجسام الطبيعية وذاتها هو الهيولى لكن اختلفوا في تعيينها فقال بعضهم هو الهواء والماء وبعض
وبعضهم هو الهواء وبعضهم هو النار وبعضهم هو امر متوسط بين النار والهواء وبعض
الفلسفيين انها هو التراب كما قال بعضهم هي النار والتراب وبعضهم هي النار والهواء وبعضهم
هي العناصر الاربعة وبعضهم هي المتضادات العشرة وبعضهم هي الجسيمات الصغيرة الغير المتناهية
وبعضهم اجسام الاجزاء المتشابهة المخالطة الغير المتناهية كما فصلنا في شرح المتن السادس
من الكتاب الاول وسيجيء في الفصل الاول من اول الكون والفساد وفي الفصل الثاني من اول
ما بعد الطبيعة وقالوا جميع الامور الباقية الموجودة في الاشياء اعراض وملكات وهيئات
لها قال المص في المتن السادس من ثاني الثمانية كما كان يضع كل واحد منهم المبادي واحدة
او كثيرة كان يقول هذه او تلك المقدار جوهر جميع الاشياء وجميع ما عداه انفعالاتها وملكاتها
واحداثها وانما سلب المص من كل واحد من القدماء تمام العلم ووضوح التعيين لا مطلقها
وقال ابن رشد لم يجد القدماء الى زمان سقراط العلة الصورية لان البعض شموها في زمان
سقراط ونالوا اليها نيلا ضعيفا خفيا ولهذا قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني الثمانية
ان انبذوقلس وذيمقريطس وصلوا قليلا الى الصورة والى انها موجودة انتهى ثم علمها
معلمه تماوس ثم علمها افلاطون وسمى في مكالمة تماوس صور الموجودات الدائمة اي
المثل اصناما وتماثيل وهياكل واولادا لانه كان يقول ان الهيولى تبقى بعينها في التبدلات مع فساد
الصور كما تبقى النحاس والذهب بعينهما مع تغير الاشكال قال في تماوس ان الاشياء التي تدخل
وتخرج اي اصنام الاشياء الموجودة حقا ودائما تكون متشكلة بوجه متعجب عسير البيان
حكاية من هذه الاشياء الموجودة حقا ودائما كما ستعرف بعد ويجب ان نوهم الان ثلثة اجناس
الاول ما يتولد الثاني فيما منه يتولد الثالث هو الذي منه يأخذ المتولد المشابهة ولهذا يليق

ان تنبها

ان ننبها وسميها المكنا القابل اما وما يقبل منه والدا والطبيعة المتوسطة بينهما والناتج
وهو دال على الصورة الجوهرية بلفظ الواحد كما نقل عنه المص في المتن الخامس والخمسين من
الكتاب السابق ايضا وفي المتن السادس من اول ما بعد الطبيعة وقد فصل ما قلنا بلوتنس
واناوس ومارسلس فجنس ونواسن فانياسن فان قلت لا تحكيم يليق ان يبحث عن الصورة
الجوهرية الطبيعي ام للفلسفي قلت ذهب بعضهم الى انه يليق للفلسفي اما اولا فلان الفلسفي يبحث
عن الصورة الاولى من الكل كما يظهر من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة وكل من يبحث عن
علة اولى لترتيب يليق ان يبحث عن بواقي علل هذا الترتيب المرتبطة بها فالفلسفي يليق ان يبحث
عنها واما ثانيا فلان الفلسفي يبحث عن الماهية والصورة ماهية فيبحث عنها وتثبت الصغرى بان
مجموع مباحث ما بعد الطبيعة معمول لبيان الماهية وتحقيق الحق في هذا المقام يحصل بتقرير
مسائل ثلثة الاولى هي ان الطبيعي لا يناسب له ان يبحث عن الصورة من حيث عمومها الثانية ان
الطبيعي يجب عليه ان يبحث عن الصور الطبيعية والفاسدة الثالثة ان الطبيعية يبحث
عن وجود الصور المجردة عن الهيولى لا عن ماهيتها وذاتها اما فلا يبحث عنها من حيث انها مبدا الحركة
يعني يفتش وجودها ولا يفتش ماهيتها والبحث عن ماهيتها من وظائف الفلسفي والمسئلتان
الاوليان تظهران من المتن الاخير من الكتاب السابق حيث قال واما المبدا الصوري هل يكون
واحدا او كثيرا وكم او اي يكون فالبحث عنه وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى
واما الصورة الطبيعية والفاسدة فسنبحث عنها فيما سيأتي بعد وكذا قال في المتن الثاني
من ثالث الفلكيات وسبب هذا ظاهر لان الصورة المأخوذة على عموم يشتمل على معان
صورية مختلفة لانها محيطة بالصور الفاسدة والصور المجردة اللامادية وكل ما كان
كذلك لا يليق ان يبحث عنه صاحب علم واحد فالصورة الواقعة على العموم لا يليق ان يبحث عنها صاحب
علم واحد فلا يليق ان يبحث عنها الطبيعي ويظهر المقدمة الثانية ايضا بان كل صورة طبيعية
وفاسدة انما توجد في الهيولى ويكون مبدا الحركة وكل صورة جوهرية توجد في الهيولى وتكون
مبدا الحركة يليق ان يبحث عنها الطبيعي فالصورة والفاسدة يليق ان يبحث عنها الطبيعي
اما الصغرى فمعلومة من الكتاب الاول والثاني من الثمانية واما الكبرى فلان الطبيعي
يبحث عن الهيولى قصدا وبالذات فيبحث ايضا عما يوجد فيها اي الصورة لان الهيولى والصورة
الطبيعية والفاسدة متضايفان كما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطب
الطبيعيات وكل متضايفين يبحث عنهما في علم واحد ولانه يبحث عن الحركة بالقصد فيبحث
عن مبدئها الذي يصدر هي منه اي الصورة فانها مبدا الحركة كما قال الفيلسوف
في المتن الثالث من ثالث الطبيعيات والثالثة بحسب جزئها ظاهرة مما قال المص في المتن
المذكور من ان البحث عن المبدا الصوري اي عن الصورة الجسمية المجردة عن الهيولى
وبيانه بالاستقصاء من وظائف الفلسفة الاولى لانه يستفاد منه ان الطبيعي يبحث عن
الصورة المجردة ايضا لكن لا بالاستقصاء لانه انما يبحث عن وجودها فقط والفلسفي يبحث
عن ذاتها وكيفيتها وعددها ولما كان هذا البحث اعظم من الاول جدا وكان العنوان يؤخذ من
الاعظم الاكثر كما قال المص في المتن الثاني من ثاني النفس اعطى المص الفلسفي البحث عن الصور
المجردة عن الهيولى مطلقا كما قال المص في المتن الحادي والسبعين من ثاني الطبيعيات وفي الفصل
الاول والسابع من اول الفلسفة الاولى وفي مواضع اخر ولهذا عين صريحا في المتن الخامس

من الكتاب الثاني عشر من هذا الصنيع الجوهر المحسوس الفاسد والدائم أن يكون النظر
الطبيعي والجوهر الغير المحسوس لنظر الفلسفي والدليل على أن الطبيعي يبحث عن وجود الصور
المجردة وكونها مبدأ للحركة هو الكتاب الثامن من الثمانية الذي يعلم فيه من الحركة الدائمة
وجود المحرك الغير المتحرك ثم نعلم بواقي محركات الافلاك ويرد الدليل الاول لرأي الاول بانه
انما يجب يليق ان يبحث من يبحث من علة اولى من ترتيب العلل عن بواقي علل هذا الترتيب اذا كان
حال بواقي الترتيب كحال اوله كما يظهر في العقل وبواقي العقول فانه لما كان حالها واحدة يبحث عن
جميعها الفلسفي وان كانت البواقي مختلفة بالطبع من اول هذا الترتيب كما فيما نحن فيه
فان الصورة الاولى مجردة عن كل هيولى والصور الطبيعية مقارنة لها دائما فلا يليق ان يبحث
عن بواقي الترتيب من يبحث عن اوله ويرد الثاني بان الصورة كما يبحث عنها الفلسفي بحيثية
كذلك يبحث عنها الطبيعي بحيثية بحيثية اخرى فان الفلسفي يبحث عنها من حيث انها موجودة و
الطبيعي يبحث عنها من حيث انها مبدأ التكون ومن حيث انها جزء للجسم الطبيعي ومن حيث انها مبدأ
للحركة ومن حيث كونها حاصلة في الهيولى والبحث عن شيء واحد في علوم كثيرة بحسب اختلاف
الجهات ليس بامر بعيد ولا قال الفيلسوف في المتن الرابع من رابع ما بعد الطبيعة قد يكون
موضوعات كثيرة لعلم واحد وقد يكون واحد للكثير **الفصل الثاني في انه هل يكون معطى
صورة جوهرية في طبيعة الاشياء ام لا** اعلم ان جمهور المشائين وبعض الاقدمين ذهبوا
الى انها معطاة في طبيعة الاشياء وبينها المصر في الفصل الاول من ثاني الثمانية حين قال انها
طبيعة لان الطبيعة جوهر ولانه قسم الجوهر في مواضع كثيرة الى الهيولى والصورة والمركب
منهما ونعلم صدق هذا من طرق ثلثة من تقوم الاجسام ومن التبدل الجوهري ومن افعال
الاجسام اما علمه بالطريق الاول فبان يلاحظ ان جميع الاجسام اما متحدة بالماهية والنوع
او مختلفة بهما لكنها ليست متحدة بهما لان الانسان والفرس والبقر والحمار والطير والسمك
والجبل والفضة والنبات والمعدن والتراب والماء والهواء والنار المتخالفة المتباينة تخالفا
وتباينا بينا ليست متحدة بالماهية جزما كما يشهد به الفطرة الانسانية ومن يقول ان الحجر
ناطق كالانسان او هو جماد كالحجر وان هذا النحاس مثلا لا يباين عن زيد بالذات والماهية كما
لا يباين عمرو عنه بها فليس هذا خروج عن الفطرة الانسانية بل عن الحيوانية ايضا فتعين انها
متخالفة فيهما ولا يمكن ان تتخالف فيهما بالهيولى الاولى لانها مشتركة بينها وواحدة في كل ما
تحت فلك القمر فتتخالف بامر اخر وهذا الامر الاخر ليس عرضا لان العرض لا يمكن ان يكون
مقوما للجوهر بقوته العرضية والا لرفع شيئا فوق قوته وهو يستلزم التناقض ولتركب
الجوهر التام من العرض وهو مستحيل لانه لا يحصل الجوهر من اللاجوهر كما قال المصر في
المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق ولانه لو كان عرضا لما كان جسم ما موجودا
بالذات وواحدا بالذات ولما كان داخلا في مقولة واحدة بل كان كل جسم طبيعي موجودا بالعرض
وواحدا بالعرض لتركبه من جنسين مختلفين اي الهيولى الجوهر والعرض ولان الصور
العرضية لا تجعل شيئا بالفعل على الاطلاق بل تجعله مكيفا بالفعل او كميا بالفعل او مضافا بالفعل
او ذا اين او ذا عرض اخر مثلا تجعله ابيض او كبيرا او ابا او متحركا كما بين في المتن الثاني عشر
من اول الكون والفساد وسببه ظاهر فان العرض يلحق الموضوع الموجود بالفعل قبل ان يلحق
فينبغي ان يكون الامر الذي به تقوم الجسم الطبيعي ويكون جزءا داخلا فيه ومميزا له من اخر

بالماهية والنوع وجوهرا وهو متحد بالذات مع الهيولى الحاصل منهما فقط الجسم الطبيعي وهو
ليس بواحد بل كثير يتميز كل نوع الجسم الطبيعي عن اخر بما له من هذه الصور وهذه الصور تسمى
صورا جوهرية منوعة واما علمه بالطريق الثاني فبان يلاحظ ان التبدل المحقق في الخارج قسمان
الاول عرضي والثاني جوهري به يتولد جوهر ويفسد اخر وهذان التبدلان بينهما المصر في المتن
الثاني عشر من اول الكون والفساد من اتفاق راي جميع الناس لانهم يرون ان بعض الاشياء
يتبدل ولا يقولون انه تكون على الاطلاق وبلا قيد بل يقولون انه صار مكيفا او كميا مثلا
اذا صار الماء حارا او باردا لا يقولون على الاطلاق تكون الماء بل يقولون صار حارا او باردا
ويسمى هذا تبدلا عرضيا ويرون ايضا ان بعضها يتبدل بتبدل اخر ويقولون انه تكون على الاطلاق
وبلا قيد او فسد كذلك كما اذا تولد انسان او فسد ماء وصار هواء ويسمى هذا تبدلا جوهريا او
نرى ان بعض الاشياء يتبدل ويكون اسمه وحده الاولان محفوظين كالماء اذا سخن وبعضها
يتبدل ويتبدل ايضا اسمه وحقيقته كالماء اذا صار هواء وايضا ان بعض المتبدلات يفعل
بعد التبدل الافعال التي كان يفعلها اولا وبعضها لا وهذا الفرق لا يمكن ان يكون الا لان
بالتبدل قد يتكون ويفسد في هذا التبدل الذي نسميه تكونا جوهريا امر جوهري وهذا الامر
الجوهري لا يمكن ان يكون هو الهيولى فيكون جزءا اخر سميناه صورة نوعية جوهرية واما علمها
بالطريق الثالث فبان يلاحظ ان افعال بعض العناصر تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال
سائر الاجسام وكذا افعال بعض المعادن تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام
وكذا افعال بعض النباتات والاشجار تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام
وكذا افعال بعض الحيوانات تخالف لافعال بعضها الاخر ولافعال سائر الاجسام وافعال
الانسان تخالف لافعال سائر الاجسام وهذه الافعال الغريبة العجيبة المتخالفة
جدا لا يمكن ان تصدر عن الهيولى الاولى لانها واحدة في الاجسام التي تحت فلك القمر
وبلا فرق بالنسبة الى جميع الافعال ولانه ليس لها تاثير اصلا ولا عن الاعراض لانها لو
صدرت عنها لصدرت اما عن الكيفيات الاول الاربع اي الحرارة والبرودة واليبوسة
والرطوبة او عن الاعراض الثانية كالالوان والطعوم والروائح وامثالها لان ما بعدها
معلولات فقط لا علل لاجل ان تصدر عن الاول لان بعض الافعال اكمل منها والاكمل
لا يصدر عن الناقص لان المعلول لا يمكن ان يكون اكمل من العلة فبعض الافعال لا تصدر
عنها ولان بعض الاجسام اذا تبدل كيفيته الاولى تصدر عنه فعله الاول كما اذا سخن
المغناطيس فانه يجذب الحديد كجذبه الاول حين كان باردا فلو كان قوة الجذب من كيفية
البرودة لبطلت وقت سخونته وكان لا اقل بعض بارادات اخر كالتراب جاذبا له ايضا
ولا عن الاعراض الثانية وما بعدها لعين ما ذكرنا ولانها تصدر عن الاجسام وان
بطلت اعراضها الثانية وما بعدها فيجب ان يوجد في الاجسام امور اخر اكمل واشرف طبعا
من جميع الاعراض تكون علة لهذه الافعال والاعمال وهذه الامور هي المسماة بالصور
الجوهرية المنوعة كالامر الذي يرجع الماء الى البرودة بعد سخونته والذي يكون سببا للبرودة
لبرودة التراب ويبوسته والذي يكون سببا لحرارة الهواء ورطوبته والذي يكون سببا
لحرارة النار ويبوسته والذي يكون سببا لخواص المعادن والنباتات والحيوانات وللخاص
كالامور التي تكون سببا للامتياز الذاتي بين العناصر مع اتحاد هيولاها وللامتياز بين

المولید الثلثة فان قلت ان الافعال والاعمال المذكورة والظاهرة من الاجسام وان كانت
لا يمكن ان تصدر من الكيفيات والاعراض المذكورة الظاهرة لنا لكنها تكون صادرة من
اعراض اخر اول واقدم من المذكورات خفية لنا وغير محسوسة بسبب كونها مستورة تحت
الاعراض المحسوسة قلت هذا لا يدفع الدليل المذكور لان هذه الاعراض الاول المستورة
الخفية لنا ليست مبينة بدليل حتى يصح ان يقال انها مبادي تلك الافعال والاعمال الظاهرة
العجيبة المتفكرين فيها ولا يجوز ان يبنى الموجودات الخارجية على المحتملات العقلية الصرفة و
ولانها لو وجدت لكانت اكمل طبعا من جميع الاعراض الظاهرة وكل ما هو اكمل واعلى طبعا منها
جوهر لا عرض فالاعراض المذكورة جواهر لا اعراض بل هو الصور الجوهرية التي نتكلم لها الان
المستورة تحت انواع الاعراض المرئية بها المختفية حسنا لان الجواهر لا تحس بنفسها كما قال المصر
في المتن الرابع والثلثين والمائة من ثاني النفس ولهذا نفعل بالاعراض ونقول ايضا في بيان صدقه
لما كانت الهيولى الاولى قوة جوهرية يجب ان يكون فعلها ايضا جوهريا حتى تكون مناسبة
لها والا لكان المفيد ادنى من المستفيد ولان بعض الخواص تترتب دائما بالاختصاص على بعض
انواع الاجسام المعينة وسببه ليس الا صورها الجوهرية ولانه يرى ان يتولد في الاجسام الحول
متوافقة ومتخالفة لا يمكن ان يكون مبدأها الا امور جوهرية مكونة فيها متمايزة بذواتها
ولان النفس الناطقة صورة بدن الانسان وهي اذا فارقته توجد بالذات فهي جوهر واذا كان
جميع ما ذكرنا حقا يكون ما ذهب اليه جميع المشائين وبعض الاقدمين حقا وللثاني ان يخالف ونقول
اولا ان المصر قد علمنا في المتن الثامن من سابع ما بعد الطبيعة ان الهيولى فقط جوهر وما عداها
انفعالات الجسم واحواله وقواه لانه اذا ارتفع ما عداها لا يرى ان يبقى الهيولى وقال في المتن
السابع من الكتاب الثاني للنفس وفي المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ان المركب من الهيولى
والصورة واحد كما ان الشمعة والشكل واحد والنحاس والاستدارة واحد فكما ان الشكل والاستدارة
عرض فكذلك الصورة والنفس الناطقة ولنا ان نقول قد ظهر ان المصر ذاهب الى ان الصورة
جوهرية كما يدل عليه ما نقلنا عنه انفا وكما يشهد ايضا في المتن السابع المقدم من المتن المذكور
من سابع ما بعد الطبيعة حيث قال ان الصورة اقدم وموجود ازيد من الهيولى واذا عرفت
هذا فنجيب عن الاول بان المصر انما ذكر في المتن الثامن المذكور رأي الاقدمين الزاعمين ان
الجوهر هي الهيولى فقط ودليلهم الذي ذكره فيه وهو انه اذا ارتفع ما عداها لا يرى ان يبقى
الا الهيولى كما شرح هذا المتن اسكندر الافرودیسی وابن رشد وتوما اقوناس ولما اخطا
اخطأوا في تعيين الهيولى حيث قال بعضهم انها الماء وبعضهم الهواء وبعضهم انها النار وبعضهم
المتوسط بين النار والهواء رد عليهم المصر وبين ان اراءهم المذكورة ناشية من جهل
الهيولى ثم نبهنا على ما هي عليه في نفس الامر وقال انها ليست بصورة ولا كم الى آخره كما قال توما اقوناس
في شرح المتن المذكور وبين المصر هذا مفصلا في الفصل الاول من ثاني الطبيعيات وفي الفصل
من الكتاب الاول لاقسام الحيوانات ومما نقل عنهم لاثبات ما ادعوه من انه اذا ارتفع ما عداها
لا يرى ان يبقى الا الهيولى فالجواب عنه ظاهر وعن الثاني بان مراد المصر من التشبيه المذكور في
المتن السابع من الكتاب الثاني للنفس ومن المتن الخامس من ثامن ما بعد الطبيعة هو انه
كما لا نسئل باي وجه حصل من الشمعة والشكل ومن النحاس والاستدارة امر واحد لان
احدهما مادة والاخر صورة كذلك لا ينبغي ان نسئل هل المركب من النفس والبدن واحد كما قال المصر

في المتن السابع المذكور وذكر هذا القول ليبين ان تعريف النفس بانه فعل للبدن صحيح
وليس مراده منه ان الصورة والنفس الناطقة عرض كما ان الشكل والاستدارة كذلك بل بين
فيهما وحدة المركب الجوهري كالانسان المركب من البدن والنفس مما هو اظهر لنا اي بوحدة
المركب العرضي كالمركب من الشمعة والشكل والنحاس والاستدارة ونقول ثانيا ان الصورة
الجوهرية ليس لها فعل طبيعي مخصوص بل جميع الافعال الطبيعية تصدر من الصور العرضية
ولا شيء مما ليس له فعل طبيعي بموجود في الخارج لانه لا تعطيل في الطبيعة كما قال المصر في المتن الثاني
والثلثين من اول الفلكيات وفي المتن الخمسين والسادس والخمسين من ثانيها وفي المتن الخامس
والاربعين من ثالث النفس فالصورة الجوهرية ليست بموجودة في الخارج ونثبت الصغرى
بان الصور الجوهرية انما تثبت لتركب وتتقوم منها الاجسام وتكون مبادي لصدور الافعال
والاعمال وكلاهما حاصلان من الصور العرضية المعلومة الوجود بلا احتياج ما الى الصور الجوهرية
فان الكيفيات الاربع العرضية تركب العناصر وتقومها اي تركب العناصر منها ومن الهيولى من
غير حاجة الى انضمام الصور الجوهرية كما ذهب اليه بعض العلماء السالكين في طريق المشائين
وصور المركبات بل النفوس لا نرى ان يكون شيئا الا انواع امتزاجات الكيفيات المذكورة و
والافعال والاعمال انما تصدر من الصور العرضية من غير احتياج الى الصور الجوهرية اصلا
فانها مبدأها قطعا ولهذا تتغير افعالها اذا تغيرت بالازدياد والانتقاص ولنا ان نجيب
بان صغرى الدليل المذكور كاذبة ونقول على اثباتها بالنظر الى القسم الاول ان الكيفيات الاول
لا تركب الاجسام ولا تقومها اصلا كما بين في كتب الكون والفساد على ان العلماء المذكورين
خالفوا قول المشائين وقالوا ان الكيفيات المذكورة الحاصلة منها العناصر عندهم جواهر لا اعراض
لانهم تعلموا من المتن الثاني والخمسين من الكتاب السابق ان لا يمكن ان يحصل من اللاجوهر
جوهر وان امتزاجات الكيفيات المذكورة ليست صور المركبات ونفوسها كما برهن المصر في الكتاب
الاول من كتب النفس ونقول عليه بالنظر الى القسم الثاني ان المبادي القريبة للافعال والاعمال
الصادرة من الاجسام هي كيفياتها المذكورة والاتها لكن المبادي الاول والاصول هي الصور
الجوهرية كما بين في المتن الرابع والعشرين من ثاني النفس لنفسنا التي هي مبدأ نعمل بها اولا ورد
في المتن الاربعين منه على الذين حكموا بان علة النماء والكبر في النباتات والحيوانات هي النار
والحرارة ولم يذكروا النفس وحكم بان النار ضميمة العلة ومعها اي لها دخل وسببية في نمو النباتات
والحيوانات وكبرهما بوجه ما لكنها ليست علة على الاطلاق بل النفس ازيد منها في العلية وليس
تغير الافعال بعجيب اذا اشتدت الكيفيات المذكورة وقويت وضعفت لانها اذا تغيرت يتغير الالات
الجسمانية والمبادي القريبة التي بها تفعل النفوس وسائر الصور الجوهرية افعالها واذا
تغيرت هذه الالات يتبدل افعال جميع الصور الفاعلة اياها بسببها وان نقول ثالثا ان كون
شيء جوهرا وكونه صورة متنافيان لان كل صورة متنوعة توجد في الموضوع بالضرورة لانها
لا يمكن ان تتقوم وتوجد بنفسها ولهذا قال المصر في المتن الثاني عشر من ثاني الطبيعيات ان الصورة
لا توجد منفصلة الا بالعقل انتهى لوجودها دائما في الهيولى ولهذا سمي الهيولى في المتن الثاني والثمانين
من الكتاب السابق موضوعا اول ولا شيء من الجوهر بموجود في الموضوع لما قال المصر في فصل
الجوهر من كتاب المقولات فلا شيء من الصورة النوعية بجوهر وان نقول رابعا ان الصورة
لا تقبل الاضداد والجوهر يقبل الاضداد كما قال المصر في فصل الجوهر المذكور فالصورة

ليست بجوهر ولهذا لا يسمي بعض متأخري علماء اللاتين الصورة جوهرا بل فعلا جوهريا وبعضهم
يسميها كيفية جوهرية وبعضهم لا يسمي اياها ولا الهيولى جوهرا بل جوهرية ما واستدل بان
الصورة والهيولى جزءان للجوهر ولا شيء من جزء الجوهر بجوهر اذ لو كان جوهرا لحصل الجوهر
قبل ان يحصل وهو محال ولنا ان نجيب اما عن الثالث فبان نقول ان الصورة المنوعة لا
لا توجد في الموضوع حقيقة لان هذا مخصوص بالعرض كما قال كبار الحكماء مثل اسكندر الافرودسي دليلي
وسمبلقيوس وامثالهما ولان يفهم المقام كما ينبغي يجب ان يقال ان الوجود في الموضوع
في قسمين احدهما بالاستناد اليه والقيام به حقيقة وهذا المعنى الاول هو الموضوع له حقيقة
للوجود في الموضوع بالفعل او لا كما ان الجسم موضوع موجود بالفعل او لا للاعراض بل
بالقوة فاذا قيل ان الصورة موجودة في الموضوع يجب ان يفهم بمعنى انها مصورة لها تصويرا
جوهريا وسببا لوجودها في الخارج وكذا اذا قيل انها قائمة بالموضوع ومستندا اليه يجب
ان لا يؤخذ القيام والاستناد بمعناهما الحقيقي فما قال المصنف في فصل الجوهر من انه لا شيء
من الجوهر بموجود في الموضوع يجب ان يفهم ان الجوهر لا يوجد في الموضوع وجود العرض
فيه وانه لا يوجد فيه حقيقة وانه لا يوجد في الموضوع الموجود بالفعل كما يوجد العرض
او يقال ان مراد المص من الجوهر فيه هو الجوهر المركب الكامل واما عن الرابع فبان المراد
من الجوهر الواقع في قول المص الجوهر يقبل الاضداد وهو الجوهر المركب الكامل وعدم تسمية
الجزئين المذكورين اياها جوهرا لا يضرنا لانا قد اثبتنا انها جوهر نقلا وعقلا وما قال بعض
منهم من ان الهيولى والصورة ليستا بجوهر لانهما جزءان للجوهر ولا شيء من جزء الجوهر بجوهر
فاقول في دفعه انك قد عرفت مرارا ان الجوهر المادي قسمان احدهما كامل مركب كالاجسام
الطبيعية والاخر لا مركب ناقص كالهيولى والصورة فعلى هذا ان اراد من الكبرى لا شيء
من جزء الجوهر بجوهر مركب كامل فمسلم لكن لا يجديه نفعا وان اراد لا شيء من جزء الجوهر
بجوهر ناقص فباطل لان الجوهر المركب الكامل انما يحصل من الجوهر الناقصة لما كما قال
المص ان الجواهر لا تحصل من اللاجواهر **الفصل الثالث في تقسيم الصورة على الاطلاق وبيان**
اسمائها التي سماها المصنف بها اعلم ان الصورة الجوهرية تنقسم اولا الى الصور الجوهرية والى
الصور العرضية ثم تنقسم الجوهرية الى الصور العارية عن كل مادة كالجواهر المفارقة وتسميتها بالصورة
ليست لكونها فاعلة لفعل بسائر الصور ومصورة لشيء بل لكونها بالفعل وبحسبها فانه قد يعبر بها
الذي يعبر به عن الصورة في لغتهم بمعنى الحسن والى الصورة الساكنة والهيولى وهي تنقسم
الى ثلثة انواع احدها الصورة الناظرة كالنوتي فانه صورة السفينة كما قال المص في المتن
الحادي عشر من ثاني النفس وهكذا تكون العقول المحركة للافلاك لانهم ناظرون الى كراتهم
مشغولون بها ومرابطون اياها بالطبع على رأي المص كما بين في الفلكيات وثانيها هي الصورة
المستقرة الخارجة من قوة الهيولى وبطنها ومرتبطة في وجودها بها وتكونها ومحفوظة فيها
بحيث لا يمكن ان توجد بدونها اصلا وكجميع الصورة القابلة للفساد وثالثها هي الصورة
الصورة التي لا تخرج من قوة الهيولى وبطنها ولهذا تتعلق بالمادة تعلقا ناما واذا فارقتها توجد
وتكون قائمة بنفسها كالنفوس الناطقة الانسانية فانها تبقى وتوجد بنفسها بعد خراب البدن
ومن هذا يعلم سببا استناد الصور الخارجة من قوة الهيولى وبطنها وانقسامها بامتداد الجسم
وانقسامه ويعلم امتناد الصور الغير الخارجة من قوتها وانقسامها وكذلك الصور العرضية

بعضها

والاخر بالتصور للجوهري وافادة الوجود الاعراض موجودة في الموضوع بالمعنى الاول والصور المنوعة موجودة في الموضوع بالمعنى الثاني لا الاول لانها بصور الهيولى ليست بموضوع موجود

بعضها خارجية كالمثل والانموذجات فان المص قد عدها في الثامن والعشرين من ثاني
الثمانية من العلل الصورية لان الانموذج سبب للشيء المصنوع لانه انما صنع هذا الشيء
كذا وذلك كذا لكون صورتهما في خيال الصانع كذا او كذا وبعضها صور داخلة وهي اما صناعية
كصورة السرير والبيت او طبيعية وهي على ضربين احدهما اللازمة لموضوعها طبعا كحرارة النار
والاخرى غير لازمة طبعا كبياض الجدار ثم مراتب الصور الجوهرية سبع الاول صور الاجسام
البسيطة كصورة النار والهواء والثانية صور المركبات المتشابهة الاجزاء كصورة
المعادن وهذه الصور يتحقق ماهية البسائط والمركبات المتشابهة وتوجد ان بالفعل والثالثة
صور النباتات وهي النفوس النباتية بها تنمو النباتات كما بين في المتن الرابع عشر من ثاني
النفس وبعده والرابعة صور الحيوان والنبات المعطية للحيوان قوة اللمس كما بينها المص
في الفصل الاخير من ثالث النفس والخامسة صور الحيوانات الكاملة الغير الناطقة بها
تكون هذه الحيوانات ذوات الحواس السائرة ومتحركة الى القدام كما بين في المتن الثاني والاربعين
من ثالث النفس والسادسة الصور العاقلة الانسانية وهي ملك لجميع ما تحت فلك القمر
واعلاه وهي معطية للتكلم والتعقل والارادة والسابعة هي الصور اللاهيولية والعقول
العشرة التي اعلاها هو الموجود الاول الواجب الوجود بالذات من الذات الذي يرتبط و
يتعلق به الافلاك ومجموع الطبيعة كما قال المص في المتن التاسع والاربعين من الثاني
عشر مما بعد الطبيعة ومراتب الصور العرضية سبع ايضا الاولى صورة الكم لانها قريب من الجوهر
ولهذا يقبلها بلا واسطة وبواسطتها يقبل العوارض الاخر والثانية هي الكيفيات الاربع الاول
اللمسية الملموسة مع ما يلحق بها كالخشونة والملاسة والصلابة واللينة والثالثة الكيفيات
الثانية كالالوان والطعوم والروائح والرابعة الاشكال كالمثلث والمربع والدائرة
والخامسة صورة الفعل والانفعال والسادسة صورة الاضافة كالابوة والبنوة
والسابعة الصورة المعنوية والنفسانية كالقياقات المبصرة والضروب المسموعة
والنور والصور العقلية ونحن لا نتكلم ههنا الا عن الصور الجوهرية الاهيولانية بل التي
توجد في المادة وتصورها ثم نتكلم قليلا للصور العرضية ثم اعلم ان المص سمى الجوهرية
باسماء مختلفة سماها فعلا في مواضع كثيرة لانها تجعل الهيولى التي هي قوة ولا كاملة بنفسها
بالفعل وتكملها ولانها ليست بالقوة بالنظر الى صورة اخرى طبيعية ولانها بها يكون الجسم
وقد سماها صورة لانها تزين الهيولى وتحسنها بتصويرها وايدوس اي نوعا لانها تحسن
الهيولى وتجملها فان ايدوس في لغتهم بمعنى الحسن والجمال كما قال فوريوس في
فصل النوع ولانها تخصص الهيولى الغير المتعينة في نفسها بنوع معين وتجعل الاشياء
نوعية ولهذا سميناها منوعة وسماها ماهية الجسم وسماها سببا وعلة لانها بها يصير الجسم
جسما ولانها فاعلة للخواص التي تختص بالجسم وقد سميتها باسم ماهية الجسم ووجوده وسماها ذاتا
وجوهرا وسماها غاية لان الفاعل يفعل لاجلها لان كل فاعل طبيعي يريد ان يصدر مما يشابهه
وانما يكون مشابها له بالصورة ولانها نهاية فعل الفاعل وسماها حدا لانها تحدد الهيولى
الغير المحدودة في نفسها ولانها تحدد افعال الفاعل وسماها مبدأ صوريا وفرقا لها من الهيولى
والعدم وسماها انموذجا لانها تسدد فعل الفاعل لانه لا يصدر صورة مشابهة لصورته
كانه ينظر في اعماله الى مثال ولان الصادرة مماثلة ومشابهة للفاعل وسماها الهيئة

وخيرا ومحبوبا قال الشارح انما سميت الهية لانها امر عجيب لان نادن اى الا آفى لسان اليونانيين
يجيء بمعنى ناو ماستون اى بمعنى الامر العجيب ولانها لكونها فعلا مشابهة للفعل الاول
الذى هو الواجب تعالى عندهم ولانه كما يعطى البارى تعالى شانه وجودا وحيوة لجميع الاشيا
لكن لبعضها انوار ولبعضها مظلما كما قال المص فى المتن المائة من قول الفلكيات كذلك الصورة
يكون سببا لوجود بعض الاشيا فيكون مشابهة له تعالى فى الجملة وزايهم وسميت خيرا
لانها كمال وكل كمال لخير وسميت محبوبة لانها يحبها الهيولى وتشتاق اليها كما مر الفصل الرابع
فى بيان ماهية الصورة الجوهرية قال سمبلقيوس فى شرح المتن التاسع والستين من الكتاب
السابق ويلتنس اناوس فى الفصل الخامس من الكتاب السادس من كتابه وفارسليس فى شرح
فى الفصل الثانى من شرحه لشوثيا افلاطون ذهبا الافلاطونيون الى ان الصورة الجوهرية
صورة المثال والانموذج الالهى المنطبعة فى الهيولى قال مارسلينس فى الموضع المذكور الصور
فى الاجسام ليس شيئا الا اتصاوير المثل الالهية كما ان الاشكال المنطبعة فى الشمعة ليس الا
صور الخاتم قالوا كما تنعكس فى المرآة صورة الشئ المقابل كذلك تنعكس من الصور المثل
صور الاجسام الفاسدة ولهذا تكون هذه الصور اشياها صغيرة فانية وتكون تسميتها
باظلال الصور الدائمة اولى من تسميتها بالصور قال بولس بقسم انه ليس الصورة طبعا
ليس الا صورة صغيرة للخير وشبه ظلى انتهى قالوا وهى نور ظاهر فى الهيولى فكما ينعكس
النور من الجسم النير الى الجسم المقابل كذلك تنعكس الصور وتطلع من المثال الى الهيولى
القابلة لها ومنه قال مارسلس فحينئذ كل صورة نور تبصر بالعين وتعقل ولما كانت متناهية
فهو ظل ما بالنسبة الى صورة الله تعالى ونوره انتهى ونقل الشارح عن توما اقوناس قلاوه
عن بعض علمائنا الاعلام رحمهم الله تعالى ان الصورة حصة الخير الاول المنطبعة
فى الاجسام لانها لا ترى ان تكون شيئا الا تجلى الواجب تعالى وظهوره فى الهيولى قال الشارح
لكن رأى الافلاطونيين مردود عند علماء اللاتين واقول علماء الاسلام رحمهم الله تعالى تحمولة
على المجاز وانا اقول تسمية المص اياها بالالهية مستعرة بما قال بعض علمائنا العظام لا ابطال
المثل الافلاطونية وتوجيهه وجمعها بما مرخلاف ظاهر التسمية بلا ريب والتحقيق الحق
لا يليق بهذا المقام فانه طور وراء طور العقل لا يمكن الوصول اليه الا بالفيض المقدس
من مفيض الخير والجود قال الشارح عرفها المص بتعريفين عرفها فى المتن الثامن والعشرين
من ثانى الثمانية بانها سبب لماهية الشئ وفى المتن الثانى من ثانى النفس بانها التى بها يقال
شئ هذا الشئ ومعنى هذين التعريفين عرفت من بيان وجوه اسمائها وعرفها شراح اللاتين
بتعريفات اخرى اى عرفها شارح بانها جوهر بسيط لا كامل فعل الهيولى يفعل معها ماهية الجوهر
المركب فلفظ الجوهر قائم مقام الجنس شامل لها ولسائر الجواهر وبالبسيط خرج الجواهر المركبة
وبالا كامل خرجت الصور المفارقة الكاملة التى هى جواهر بسيطة وبقوله فعل الهيولى الجزء
يخرج الهيولى التى هى جوهر بسيطة لا كامل ايضا لكنها ليست فعلا ولنفسها وعرفها رهابين فومتبر
جنس بانها فعل بسيط جوهرى يجامع مع الهيولى امرا واحدا بالذات فالواو بكونها فعلا تمتاز
من الهيولى من اول الامر وبالبسيط تمتاز من المركب من الافعال المختلفة كالابيض والحار
والملون فانه ليس فعلا وحدا بسيطا وبالجوهرى تمتاز عن العرضيات وبالقيد الاخير تمتاز عن الصور
الجوهرية المجردة والعقول فانها لا تجتمع مع الهيولى امرا واحدا بالذات وهذان التعريفان وان كانا

بربان

بربان صحيحين لا يخلو عن قبح فانه كما يجب ان يذكر فى التعريفات ما يجب ذكره على قوانين التعريف
كذلك يجب ان يترك الزوائد والتعريف الاول لا يخلو عن الزوائد على ما اظن فانك لو قلت الصورة
هى الجوهر الفاعل مع الهيولى جوهرا مركبا لا متازت عن كل ما امتازت منه بالتعريف الاول فانها تمتاز
بالجوهر من الاعراض وبلفظ الفاعل مع الهيولى جوهرا مركبا تمتاز من الهيولى فانها لا تفعل مع
نفسها جوهرا مركبا ومن الجوهر المركب فانه لا يفعل مع الهيولى جوهرا مركبا ومن الجواهر المفارقة
فانها لا تفعل مع الهيولى جوهرا مركبا والتعريف الثانى لا يخلو عن النقصان فان بعض الافعال الكاملة
كالعلم وبعضها ثان كالنظر كما قال المص فى المتن الثالث والخامس من ثانى النفس كان ينبغى ان يقال
فيه فعل اول كما عرف المص النفس فى المتن السابع من الكتاب المذكور بانها فعل اول للجسم ولفظ
البسيط يرى ان يكون مستدركا لانه يتم التعريف بمجرد ان يقال الصورة فعل جوهرى يجامع
مع الهيولى امرا واحدا بالذات فانها تمتاز بمجرد هذا القول من جميع الاغيار فانها تمتاز من المركب
الجوهرى لانه لا يقال انه فعل وانما يقال بالفعل ومن المركب من الافعال المختلفة فانه لا يقال
فعلا وكذا لفظ الجوهرى ليس بواجب الذكر لان القيد الاخير اى قولهم جامع مع الهيولى امرا واحدا
بالذات يفيد كونها جوهرية فانه ظاهر عند الكل ان العرض مع الهيولى لا يجعل امرا واحدا بالذات
فلما كان الصورة فعلا جامعا مع الهيولى امرا واحدا بالذات يظهر منه انها جوهرية فيكون لفظ
الجوهرية غير لازم الذكر وعرفها رهابين فومبلتنس بانها فعل اول للجسم وهذا التعريف ايضا
لا يخلو عن خلل فان الصورة التى نتكلم لها فى هذا المقام لا تمتاز بهذا التعريف من الصورة
الناظرة كالنوتى فانها فعل للسفينة كما قال المص فى الحادى عشر من ثانى النفس ولا من الصور
العرضية فان البياض فعل اول للجسم اما انه فعل فظاهر واما انه اول فلانه فعل يحصل بالذات
فعلى واما انه للجسم فلانه يكيفه ولا من الصور الصناعية فانها ايضا افعال اول للجسم الصناعى
واعترض على هذا التعريف ايضا توما جابلس وبقولوماس بوجوه اخرى وانا ارسمها برسمين
ارسمها اولا بانها جزء للمركب الجوهرى اذا وجد يوجد هو واذا انعدم ينعدم وقولنا جزء للمركب
مع كونه قائما مقام الجنس لان الجزء والمركب شامل لامور كثيرة تمتاز الصورة من المركب
الذى ليس بجزء للمركب وبالجوهرى من الاعراض فانها ليست اجزاء للمركب الجوهرى بل للمركب
العرضى ومن الصور المجردة والناظرة لانه فانه لا يحصل من العقل والفلك ولا من النوتى
والسفينة مركب جوهرى وبالقيد الاخير من الهيولى فانها وان كانت جزء للمركب الجوهرى
لكنها اذا وجدت لا يلزم ان يوجد المركب الجوهرى فان الانسان اذا مات يوجد جيفة
بدنه التى هى هيولى الانسان ولا يوجد الانسان لكن متى ما وجدت الصورة يلزم ان يوجد
المركب لانها معينة لوجوده وثانيا بانها الفعل الاول الجوهرى المصور للجسم الطبيعى
وبهذا الرسم ايضا تمتاز عن جميع الاغيار فانها تمتاز بلفظ الفعل من الهيولى والمركب وبالاول
من الفعل الثانى وبالجوهرى من الفعل الاول العرضى كالعلم والشكل وبالمصور من الصورة
الناظرة ويليق بالقيد الاخير موضوعها الذى توجد فيه لان الصورة تعرف بوجه العوارض
وتوخذ فى تعريفه الموضوع كما قال المص فى المتن الرابع من ثانى ما بعد الطبيعة وبيّنه توما
اقوناس هنا فان قلت الصورة ليست بفعل اما اولا فلانها لو كانت فعلا فاما ان يكون فعلا
عينيا لا يوجد فيها قوة ما اولا فان كان الاول فيكون فعلا محضا فان ما لا يوجد فيه قوة ما
فعل صرف والثانى مستحيل لانها لو كانت كذلك لكان كل صورة واجبا الوجود بالذات فانه

ما هو فعل محض الا الواجب تعالى عند اهل الملل وان كان الثاني فتكون مركبة من القوة والفعل
فلا يحمل عليها الفعل لان الفعل جزء منها ولا شيء من الاجزاء بمحمول على الكل وايضا لو كانت
الصورة فعلا مختلطا مع قوة بحيث تركبت هي منها لكانت لاحداهما نسئال ان هذا الفعل الذاتي
فيها هل هو فعل محض لا قوة فيه اصلا ام فيه قوة فان كان الاول لزم ان يكون واجبا بالذات
وهو محال وان كان الثاني يكون هذا الفعل ايضا مركبا وهكذا نسئال فيلزم اما كون جزء
الجسم الطبيعي واجبا بالذات والتسلسل وكلاهما مستحيلان واما ثانيا فلانها لو كانت فعلا
لشيء لا تكون جوهرا لان الفعل لشيء لا يوجد بالذات لان الفعل والكمال لشيء لا يمكن ان يوجد
بدون ما يجعله بالفعل ويكمله ولا يوضع تحت شيء بل يوضع تحته اخر وكل جوهر يوجد
بالذات ولا يوضع تحت شيء قلنا في الجواب عن الاول اولا ان الصورة منظورة في نفسها امر بسيط
ليست بمركبة اصلا لا من الفعل والقوة كما من الاجزاء ولا من اشياء اخر لكن لا يجوز ان
يقال انها فعل محض لانها وان كانت بهذا الوجه فعلا فقط ليس فيها قوة اصلا لانها بالنظر
الى الهيولى التي تكون فعلا لها ليس بقوة اصلا لكنها قوة بالنظر الى امور اخر اما اولا فلانها
قوة بالنسبة الى الكل فان الكل لما كان يحصل منها ومن الهيولى يكون كل منهما بالقوة بالنسبة
اليه كما في الاتحاد بحيث اذا اتحدا يفعلان الكل كما يؤخذ من المتن الحادي والثلثين
من ثاني الثمانية فان المصرح لكونه مقررا العلة المادية عد الاجزاء ايضا حيث قال بعض
العلل يكون كالموضوع كالاجزاء ثم قال لان حروف الهجاء ومادة المصنوعات والنار
والاجسام المماثلة لها واجزاء الكل يكون عللا كالذي منه انتهى فانه يفهم منه انه كما يكون
الحروف بالنسبة الى الهجاء والمادة الثانية الى المصنعات مادة والعناصر الى المركبات كذلك
يكون الاجزاء بالنسبة الى الكل ولهذا يكون الكل بمنزلة الصورة بالنسبة الى الاجزاء والاجزاء
بمنزلة المادة وهكذا قال في المتن الثاني من خامس ما بعد الطبيعة وثانيا ان الصورة
بالقوة بالنسبة الى العوارض لانها كانت وتفارقه فانها تقبلها كالموضوع به وثالثا ان
الصورة النامية الى النفس بالقوة بالنسبة الى افعالها ورابعا انها بالقوة الى الموجودية بعيد
فههنا ما قال القديس توماس من انه وان لم يكن في الملك تركيب الصورة والهيولى لكن يوجد فيه
قوة وفعل ثم قال ويمكن ان يكون هذا ظاهرا من نظر الاشياء المادية التي يوجد فيها نوعان
من التركيب الاول من الصورة والهيولى الحاصلة منهما طبيعة ما والطبيعة المركبة كذا ليست
وجودا لنفسها بل الوجود فعل لها ولهذا تنسب هذه الطبيعة الى وجودها كما تنسب القوة
الى الفعل فاذا تجردت عن الهيولى ووضع انها توجد بلا هيولى بقي نسبة الصورة الى الوجود
كنسبة القوة الى الفعل انتهى فالصورة وان كانت فعلا لكنها قوة ايضا والواجب تعالى الذي
هو فعل صرف عندهم هو فعل بحيث لا يكون بالقوة بالنسبة الى شيء ما اصلا قال الشارح
ومن ههنا صدق فيما قال علماؤنا من الواجب تعالى لا يمكن ان يكون علة صورية لشيء ما وان
يقوم مقام صورة ما واذا عرفت هذا فنقول على ما قيل من ان الاجزاء لا يحمل على الكل انه
مختص بالجزء والكل الطبيعيين واما الجزء والكل الماتبعد الطبيعيان فيحمل الجزء على الكل
فانا نحمل الحيوان والناطق حملا صحيحا صادقا ونقول الانسان حيوان والانسان ناطق
وسترى ان الاجزاء الماتبعد الطبيعية اجزاء عقلية والاجزاء العقلية تحمل على كل منها حملا صادقا
وعلى ما قيل من انه لو كانت الصورة فعلا ومختلطا الخ انه اذن نا الصورة بسيطة لا مركبة

لكنها فعل بالنسبة الى الهيولى وقوة بالنسبة الى الوجود او الى شيء اخر فلا يلزم التسلسل
ولا كون جزئها واجبا بالذات اذ لا جزء لها وفي الجواب عن الثاني ان الموجودية بالذات
والموضوعية تحت شيء اخر انما يلزم ان يتحققا في الجوهر المركب الكامل لا في كل جوهر تاما كان او
ناقصا لان الهيولى جوهر مع انها لا يمكن بالذات ان توجد بالذات بلا واسطة الصورة

الفصل الخامس في ان الصورة الجوهرية هل توجد في الهيولى بكليتها او بشيء منها او تكون بعد(م)

بالكلية قد عرفت مما مر ان الصور الجوهرية موجودة في الخارج وما هي فالان ينبغي ان نعرف
ان بعضها منها كيف تتكون وتحدث وهذا البحث مشكل جدا لكن ينبغي ان نعرف اولا انا لا نبحث
ههنا عن النفس الناطقة التي توجد اولا قبل الجسم وتخرج معه كالصورة الناظرة وكالمحرك
مع المتحرك على مذهب بعض الاوائل مثل برقليوس وفيثاغورث وافلاطون وعلى ما اظن على راي
المصر ايضا على ما يستفاد مما قال في الفصل الثالث من ثاني تكون الحيوانات من انها تقرب من الخارج
وقد فصلنا هذا البحث في البحث الرابع من كتابنا الاحوال الثلثة للنفس وفي شرح المتن العشرين
من ثالث النفس فهؤلاء واتباعهم لما حكموا بانها موجودة قبل البدن ثم تعلقت به لا ينبغي ان يسئالوا
هل هي موجودة قبل البدن اولا وكذا لا ينبغي ان يتصدر السؤال المذكور من اكثر اهل الملل
القائلين بانها حادثة عند تسوية البدن واعتداله فانها عندهم تكون مفاضة من الواجب
تعالى الى البدن ومخترعة من غير ان يكون لها شيء فيه اصلا لانه تعالى يخلقها دفعة وثانية
بعد ان يكون معدومة في الخارج ثابتة في علمه المقدس وايضا هذا البحث كلما اقول ليس للمشائين
ليستثنوا من الصور صور الافلاك والعناصر لانهم لما ذهبوا الى قدمهما لا معنى لان يسئال
هل توجد في هيولاها بكليتها او بشيء منها او تكون بعد تخرته وسبب البحث والاشكال هو انه
لما كان بعض الصور الجوهرية حادثة موجودة في الخارج مغايرة للهيولى ناسب ان يسئال
هل كانت موجودة في الهيولى قبل حدوثها ام لا فان كانت موجودة فيها قبله لكانت بتمامها
موجودة فيها الا انها لا منقسمة بالذات والثاني لانها لو كانت بتمامها موجودة فيها لكانت
الاجسام الحادثة موجودة قبل ان تحدث لانه متى ما توجد هيولى الجسم وصورته توجد
الجسم ايضا ولا حدث جسم ما ولو وجدت معا في الهيولى الواحدة الصور الغير المحصورة المتنافية
القابلة المخروج من الهيولى والتوالي مستحيلة فكذا المقدم وان لم تكن موجودة فيها قبل حدوثها
يلزم ان تحدث من العدم والتالي محال عند الفلاسفة فكذا المقدم لا يقال ان الصورة لم تكن
ولم تحدث بل المركب لان كل ما يحدث مركب كما قال الفيلسوف في المتن الرابع والستين من الكتاب
السابق وهو حدث من الهيولى فلا يلزم ان يحدث شيء من العدم لانا نقول وان كان المركب
حادثا حقيقة لكنه لا يجوز ان ينكر حدوث الصورة بوجه ما بل حادثة ايضا كما حققنا في
شرح المتن المذكور وايضا نأخذ صورة معينة مثلا صورة هذا الثور الجزئي من حيث انها
مغايرة للهيولى ونقول هذه الصورة الموجودة لم تكن موجودة ثم وجدت بعد فتكون
حادثة وايضا اذا افسد المركب فسد الصورة الموجودة فاذا حدث حدثت الصورة
حال حدوثه لانها لم تكن قبل فتكون حادثة ومن قوة هذا الاشكال اخطأ القدماء فضلوا
ولاجل هذا الجهل كانوا جاهلين غاية جهل حتى توهموا ان لا يكون شيء من اشياء اخر بل
كانوا يرفعون كل تكون كما قال المصر في المتن الرابع والسبعين وهؤلاء الاوائل لما عجزوا
في دفع هذا الاشكال صاروا مضطرين لدفعه الى انكار التكون والحدوث الجوهري والصوري

الجوهرية لكنهم وان زعموا دفعه بما قالوا لكنه لا يندفع الآن يتكروا جميع التبدلات باسرها
والصور العرضية والحركة الاينية وهم لم ينكروها والا لكانوا مجانين وفي هذه المسئلة افترقا
الحكماء على فرق ثلثة فذهب بعضهم الى ان صورة ما لجسم لم تتكون ولم تحدث بل قد كانت
بتمامها موجودة بالفعل اولا وبعضهم الى ان الصور القابلة للحدوث قد كانت موجودة
في الهيولى اولا لكنها لم تكن بتمامها موجودة بالفعل فيها بل بشيء منها وبعضهم الى ان صورة ما
لم تكن موجودة بالفعل فيها اصلا بل انما تحدث تامة اذا تكون لجسم والى الرأي الاول
ذهب انقساغوراس فانه على ما قال المص في المتن الخامس والثلثين وفي الفصل الاول
من اول الكون والفساد وفي الفصل السادس من اول ما بعد الطبيعة هو ظن بما قال ان
البذر الكل المتشابه الاجزاء ان يكون كل جسم مختلطا بكل جسم في كل جسم
ولاجل هذا يكون جميع صور جميع الاجسام موجودة في جميع الاجسام نعم اكثر الاجسام
والصور خفية لنا وانما يظهر لنا الجسم الذي يكون جسيماته المتجانسة اكثر ولهذا تسميته
باسم واحد قال المص في المتن الرابع والثلثين من الكتاب السابق وظهور المتفرقات
وتسميتها مختلفات يكون مما يزيد عليه بسبب كثرة غير المتناهيات في الاختلاط انتهى وانما
اعتقد كذا للاشكال المذكور ولانه كان يقول نرى كل جسم يصير من كل جسم ولاحد
الضدين من الآخر فصورة الابيض مثلا الصائرة الآن من الاسود اما كانت اولا
موجودة في الاسود اولا فان لم تكن اولا موجودة فيه بل حدثت جديدة فاما تكونت
من نفس الاسود وهو محال بديهة اذ لا يعتقد احد ان يصير البياض من نفس الاسود و
من نفس البرودة والنار من الماء او تكونت من العدم وهو ايضا محال فبقي انها كانت اولا
في الاسود ولنذكر ههنا ما ذهب ذيموقريطس وانبذوقلس الواصلين الى الصورة في
الجملة كما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني الثمانية فاعلم ان ذيموقريطس ذهب
الى ان الاجسام تتكون من تجامع الذرات وانبذوقلس بتكاثف العناصر وتخلخلها على ما قال
الاوائل وقد ابطل المص مذهب انقساغوراس في المتن المنقول من الكتاب السابق ومذهب
ذيموقريطس في الفصل الثاني من اول الكون والفساد وهما لم يضعا الصور التي هي احد
جزئي المركب على ان توجد ولا تكن وضعا جسيمات تامة وضع انقساغوراس جسيمات
متجانسة متشابهة الاجزاء ووضع ذيموقريطس ذرات متخالفة بالوضع والشكل والترتيب
وهي اذا تجامعت وتقاربت تظهر هذه الطبيعة اي الصورة او تلك واذا تفارقت وتقاسمت
تظهر الفساد ولما ابطلها المص لا نشتغل بعد ذلك بهما **بيان مذهب الذين عينوا في الهيولى مبادي
الصور وذكر ادلتهم** ذهب الفرقة الثانية الى ان الصورة الجوهرية كانت اولا موجودة
في الهيولى بالفعل لكن لا بتمامها وكمالها بل بشيء لها وهو مبدأ ومشرع ما للصور ويبرزها الذي
يخرج بعده يصير صورة كاملة وهذا الرأي يتبين بوجوه مختلفة قال بعضهم توجد في الهيولى
الاولى قوتان احديهما انفعالية بها تكون الهيولى قابلة للصور الجوهرية المتعاقبة ولهذا
السبب سميناها الهيولى موضوعا اول لكل شيء والاخرى قوة صورية صادرة من صورة
غير منفكة عنها ابدا وحالة فيها دائما كالملكة ما وهذه الصورة تسمى صورة الجسمية وهي
والقوة الصورية كونتان في الهيولى بالفعل وكونان مبدأ بين لجميع الصور التي ستكون
بعد على السوية والصور الجزئية تخالط في تلك الصورة بلا انقسام ثم تخرجها الفواعل

الطبيعية منها متميزة متفرقة قالوا لانه هكذا نعتقد ان نفهم بسهولة احاطة صورة بالقوة
صورة واضدادها الصورة المتشابهة لنفسها وعدم تكون الصور من العدم والى هذا الرأي
ذهب بعض متاخري علماء اللاتين كالنفوسيتس وبعض اخر وبعضهم لم يضعوا مشرعا ومبدأ واحدا
فقط لجميع الصور كما وضعه اصحاب الرأي السابق بل قالوا يوجد في الهيولى بالفعل مشرع ومبدأ
مخصوص لكل صورة حادثة ثم افترق هؤلاء في بيان المشرع المذكور فقال بعضهم ان الصورة
الجوهرية تكون صاحبة درجات كثيرة كانها تتركب وتجتمع منها وتكمل قالوا وتوجد دائما
واحدة من تلك الدرجات لكل صورة حادثة في الهيولى ثم تكمل بقوة الفاعل الطبيعي حتى تصير
تمام الصورة وتكمل فتلك الدرجة الاولى الدائمة لكل صورة حادثة هو مبدأ الصورة فكما
ان الكيف كالحرارة تشتد بسبب ان درجته الموجودة اولا في الموضوع تتأصل فيه بزيادة
اصل وتكمل وتخرج الى الفعل لا من العدم كذلك حال هذه الصورة وتلك فلا تتكون من العدم
كذا قال بالس وسولوتس وبعض اخر من علماء اللاتين وقال بعضهم ان مشرع الصورة ومبدأ
ومبدأها الموجود اولا في الهيولى ليس الا امكان الصورة اي قوتها واستعدادها وهو
ينقلب في التكون الى الصورة التي كان لها قوة واستعداد في الهيولى وعلى هذا الوجه اذا عرض
الفساد تنحل الصورة وتنقلب الى هذا الامكان والاستعداد كذا نقل سابج عن درانديس
وقال يوانس بانيسقوس الذي لا يسلم ان تحدث الصور من العدم انه يوجد في الهيولى
الاولى وفي كل جزء من اجزائها دائما ماهية روحانية حالة فيها غير مفارقة عنها اصلا وصادرة
من البارئ تعالى مع الهيولى وهي من حيث ذاتها الكاملة مبهمة غير معينة محيطة في بطنها درجات
كثيرة وهذه الدرجات هي الصور المعينة المحصلة طبايع المركبات والمستترة في هذه
الماهية الروحانية كما في المبدأ اذا اثرنا الهيولى من قوة الفاعل الخارج باستعداد معد
ومهيئ الى الطبيعة ما تحرك وتبرز درجة تلك الطبيعة المتهيئة الخصوصيتها وتصور الهيولى تصويرا
معينا بحسب فعل طبعها واورد مثالا وقال مثلا وكما اذا تأثر موضوع كالشجر من الحرارة واليبوسة
واستعد منه لقبول صورة النار تخرج في الحال من المبدأ الروحاني المتصل به درجة كانت
مستترة فيه وتتنور وتزداد حتى تغلب درجة الشجر المصورة له وتخفيها وتؤتي غذا الجسم
طبيعة النار واذا انفعل وانقلب الموضوع المذكور الى طبيعة اخرى مثلا واذا انجذب في هذا
الموضوع اي موضوع النار باستعداد الحرارة والرطوبة صورة الهواء لا ينعدم درجة النار
التي كانت تصوره وتعينه الموضوع لكن تسقط من حال التصوير والتعيين وتستتر في محل
المبدأ المذكور الى ان تجدد استعداد مشابه لما كان اولا فتزداد وتشتغل بتصويره له
ايضا ونعم ان هذه الدرجات اي الصور المندرجة في المبدأ الروحاني تكون بمقدار الطبايع
الهيولانية الممكنة الوجود **ذكر الادلة الرئيسة لمبادي الصور المتحققة في الهيولى** استدلوا اولا
بما قال الفيلسوف في المتن التاسع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة ان الفرق بين تكون
الاشياء الطبيعية والصناعية هو ان مبدأ الطبيعيات داخل فيها ومبدأ الصناعيات خارج عنها
فقالوا ان المعلم يريد بهذا المبدأ المبدأ المنفعل اي الهيولى لانها داخلة في كل منهما بل ان المبدأ
الفاعل فلما وجب ان يكون مثل هذا المبدأ المبدأ الفاعل داخلا في التكون الطبيعي لا يمكن ان
يكون هو شيئا الا صورة ما او شيئا لها لان الفعل للصورة والانفعال للهيولى فقط كما علمنا
المص في المتن الثالث والخمسين من اول الكون والفساد وزادوا عليه انه يستفاد من كلام

المصر انه يوجد في هيولى الطبيعيات جزء من الشيء الذي سيكون ومثل هذا الجزء لا يوجد
في الهيولى فقط الصناعيات ثم يحرك هذا الجزء حتى قال الصغير الصحة من الصنعة والاتفاق
لا البيت لانه قد يوجد فيها جزء الشيء بحيث يحرك من ذاتها وقد لا يوجد لان الشيء الصادر
بالصنعة لا يوجد جزؤه في الصناعيات وثانيا بانه لو لم يوجد في الهيولى صورة ما غير الصورة
التي توجد فيها بتمامها امر مخترعها او مبدأ وها اللازم ان يكون التكون الطبيعي بدلا جبريا
والتالي بط فكذا المقدم وثبت الملازمة بان الجبري على ما عرفته في الفصل الاول من ثالث كتب
الاخلاق هو المجعول الذي يكون مبدأه امرا خارجا بحيث لا يقدر ان يقاومه فلو لم يكن في الهيولى
صورة ما اي مخترعها لكان المبدأ الفاعل للتكون امرا خارجا ولم تكن الهيولى مقاومة له لان الهيولى
من حيث انها هيولى ليس لها فعل اصلا فكان التكون جبريا وثالثا بان الصورة تتكون وكل ما يتكون
يجب ان يكون اولا في القوة حتى يتكون فالصورة كانت اولا في القوة فيكون في الهيولى شيء كان اولا
في القوة ثم يصير بالفعل وما يكون في القوة لا يمكن ان يكون هيولى لان الهيولى وقوتها ليستا
مما يصير صورة بل هي التي تقبل الصورة لان هذا هو طبيعة الموضوع فهو مخترع الصورة ومبدؤها
واستدل بولس باينسغوس بان الصورة الجوهرية لا يوجد شيء يمكن ان يحدث هي منه متعينة
الا ان تقارن ذواتها موضوعا معينا وكل ما كان كذلك لا يمكن ان يكون يصدر من الفاعل الطبيعي
الا ان يقارن ذواتها موضوعا معينا فالصور الجوهرية لا يمكن ان تصدر من الفاعل الا ان يقارن
ذواتها موضوعا معينا لكنها صدرت فتكون ذواتها مقارنة بالهيولى دائما اما الصغرى فثبت
بان الشيء الذي يمكن ان تصدر منه الصور متعينة اما هيولى او صورة او مركب او عرض لكنه
لا يمكن ان تصدر وتتكون من الهيولى لانها مخالفة لها بالذات لانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان
تصدر وتتكون منها امر موجود بالفعل بوجه ما ولان المبادي لا يصير بعضها من بعض كما
قال المصر في المتن الثاني والاربعين من ثم الكتاب السابق ولا يمكن ان تصدر من الصورة لان
هذه الصورة اما صورة المولد وهو مح لان المولد لا يسبب كل صورة في البذر والصورة
المتقدمة وهو ايضا مح لانها غير قابلة للانقسام ولا يمكن ان تصدر من المركب والا لم يكن مبدأ
الاجسام الطبيعية بالذات مبدأ ولا من العرض لان الجوهر لا يصير من العرض واما الكبرى
فثبت بان الذي يحدث صورة محدودة لا من موضوع ما يجب ان يكون له قوة غير متناهية
وهي لا توجد في فاعل طبيعي اصلا وبان المصر بهذا المعنى وضع ان كل ما يحدث يحدث من الا
لا من اللاشيء واستصوب في المتن الثالث والثلثين والرابع والثلثين من الكتاب الثاني
ما اتفق عليه الحكماء من ان الاشياء لا تصير من اللاشيء واثبت في المتن الخامس والسبعين
انه يستحيل ان يكون شيء من اللاموجود وحصل في المتن الثاني والعشرين من سابع ما
بعد الطبيعة ان كل ما يحدث يحدث من شيء وعن شيء ويصير شيئا فلما لم يمكن ان تحدث الصور
الطبيعية كذلك فيجب ان نعترف بانها موجودة دائما ولما لم يمكن ان يكون لها وجود متعين و
كامل يجب ان يكون لها وجود مجمل غير متعين وبالقوة ما دام كانت مستترة في بطين الذات
الروحانية المستندة الى الهيولى الاولى دائما التي هو مخترع الصور الحادثة ومن زعمها
عجبا اذا ظهر فيها صورة حديثة بالحدوث لا تظهر كما من الذات المتخالفة بل انما تظهر بسبب
ان تدخله ما لهذه الذات الروحانية تغلب على سائر الدرجات الكائنة فيها وتحرك غالبة وفاضلة
عليها فتعين وتصور الشيء الحادث بسبب حقيقة طبعها **الفصل السادس في ابطال ابتدات**

الصور

الصور المستترة بالفعل في الهيولى اعلموا انه لا يوجد في الهيولى الاولى شيء ما مغاير لها صورة جنينية
كان مع قوة صورية او درجة دائمة لكل صورة حادثة او استعدادها او ماهية روحانية
صاحبة درجات كثيرة بالفعل اولا قبل تكون الصورة واليه ذهب اكثر علماء اللاتين ذكروا اكثرهم
باسمائهم امهشن الراهب وماستر سبر ونلشر واليه ذهب ثما اقوناس افضلهم وسقوتس
قال اقوناس في مقابلة معنونة بانه هل يختلط الخالق في اعمال الطبيعة والصنعة ام لا انه ينبغي ان
يقال ان هذا السؤال يورد للصور التي ظنها بعضهم ان لا تحدث بفعل الطبيعة بل ان توجد
اولا في الهيولى مستترة وانما وقعوا في هذا من جهلهم بالهيولى لانهم لم يعلموا الفرق بين القوة و
الفعل لان الصورة تكون في الهيولى بالقوة وهم يزعمون ان توجد فيها بالفعل والى هذا الراي
ذهب الشارح ايضا وقال وانبه اولا بان الامور المذكورة لا تعقل فضلا عن ان يبين
اي شيء هي وكيف تكون لانه لو وجد شيء منها في الهيولى الاولى لكان اما جوهرا بالفعل او عرضا
كذلك لكنه ليس بجوهر اما اولا فلان الجوهر على ما قال الفيلسوف في المتن الثاني من ثاني
النفس اما هيولى او صورة نوعية ومركب منهما والامور المذكورة الساكنة بالفعل في الهيولى
ليست بهيولى والا لكانت الهيولى في الهيولى وهو امر ظاهر البطلان ولا صورة نوعية والا
لكانت قبل ان تكونت ولا مركبا منهما وهو بين فليست بجوهر واما ثانيا فلانه لو كان جوهرا لكان
الموضوع الاول للتكون هو الهيولى فقط بل الهيولى وهذا الجوهر الموجود فيه بالفعل وهو بط
على رايهم ايضا واما ثالثا فلان ابتداء الشيء الذي يحدث بعد وجوده يجب ان يكون متفقا
بالطبع مع ذلك الشيء والصور التي تحدث بمرور الزمان متقابلة ومتباينة فتكون ابتداآتها
وبدورها ايضا متقابلة ومتباينة واذا كان الامر كذلك يلزم ان يوجد في الهيولى البسيطة
ابتداآت متخالفة ومتباينة غير معدودة فلا يكون الهيولى هي الهيولى المعروفة بل تكون خليطا
انكساغوراس ويكون جميع الاجسام موجودة ومتخالطة فيها واللازم بط فكذا الملزوم
واما رابعا فلان الصور الحاصلة في الهيولى بطريق التعاقب غير متناهية فلو كان ابتداآتها
موجودة بالفعل في الهيولى لوجدت بالفعل في الهيولى جواهر غير متناهية وهو مح قطعا ولو قال
الفرقة الاولى منهم ان ابتداء جميع الصور الجزئية هي صورة الجسمية والقوة الصورية
الكائنة فيها قلنا يلزم ان يكون ابتداء صور البسائط والمعادن والنباتات والحيوانات
امرا واحدا فيجب ان يكون الماء البسيط مثلا بدون التركيب معدنا او نباتا او حيوانا وهو
مح عندهم وايضا قد عرفت فيما سبق عدم ثبوت صورة الجسمية فلا توجد القوة الصورية
الكائنة فيها ايضا وليس بعرض لاعتراف القائلين به انه ليس بعرض ولان العرض يستدعي
موضوعا موجودا بالفعل كما قال ابن رشد في شرح المتن التاسع من الكتاب السابق و
وسلمه كل من جاء فلو كان عارضا لها بالفعل بلا واسطة لزم التناقض لان الهيولى قوة صرفة
في نفسها وايضا لو كان عرضا لما امكن ان يكون شروعا وبدءا للصور الجوهرية لان الجوهر
لا يمكن ان يحدث من اللاجوهر فيلزم ان تكون من اللاشيء فلو يرفع الاشكال المذكور
مع انهم انما ذهبوا الى ما ذهبوا لاجل دفعه ثم ان قلت ان ابتداءات الصور وشروعها هو
صورة في ذاتها موجودة بالفعل في الهيولى بالوجود الا كامل متوارية بحجاب الابهام
لم تصير كاملة بفعل الفاعل الطبيعي وتمتاز فتظهر كاملة قلت هذا مردود بالادلة
المذكورة ثم البحث ههنا للابتداء الموجود بالفعل في الخارج المغاير المتميز من الهيولى فلو كا

كان هذا صورة لكان صورة بمعنى الصورة التي بها يصير شيء هذا اي حسبما طبيعيا كما عرفها
المصر والتالي بط لانه لا يصير شيء بالابتداء المذكور حسبما فكذا المقدم وايضا ان الابتداء
المذكور اي الصورة اللاكاملة اما متفق عليه بالنوع مع الصورة التي يكون ابتداء لها
او مختلف بالنوع لها فان كان متفقا بالنوع معها يكون سعي الطبيعة لاخراج تلك الصورة
عبثا لانه يكفيها الصورة الاولى المتفقة بالنوع مع الصورة التي تسعى لان تصدرها مع ان
غرض الطبيعة من ابداء الجزئيات هو حفظ النوع ودوامه وهو يحفظه بالاولى فيكون سعيها
عبثا وان كان مختلفا بالنوع لها فلا يمكن ان يكون ابتداء او شروعا لها لان شيئا من النوعين المتباينين
لا يكون ابتداء او شروعا للاخر وايضا لو كان الشروع المذكور صورة بالفعل لا كاملة بالوجود
ثم يكمل فهذا الكمال يمكن ان يفهم على وجهين بان يتم ويكمل بقوته بعدما كان لا كاملا بالفعل او بان
ينقلب الى صورة كاملة ولا احتمال لوجه اخر منهما لانه اما يبقى حين الكمال بان يتحرك بقوته فيصير
هو بعينه صورة كاملة او لا يبقى بل يفسد ويحصل منه صورة كاملة اي ينقلب الى صورة كاملة
وكلا الوجهين مستحيل اما الاول فلان الصورة الجوهرية لا تقبل الزيادة والنقصان واما
الثاني فلانه لو فسدت الصورة المذكورة بحسب وجودها اللاكامل فلا تصير كاملة وايضا
ان الرأي المذكور مردود لانه يلزم منه ان يتحقق في هيولى واحدة الصور واعدامها معا واللازم
باطل لان الصور واعدامها تتقابل تقابل العدم والملكة والمتقابلان تقابل العدم والملكة لا
يمكن ان يجتمعا في موضوع واحد فكذا الملزوم وايضا ان الصور الجوهرية للاجسام الطبيعية
المتخالفة بالنوع كصورة النار والذهب والنبات والحيوان وامثالها متباينة بالذات والمتباينات
بالذات لا يمكن ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فالصور الجوهرية للاجسام الطبيعية المتخالفة
بالنوع لا يمكن ان تجتمع في موضوع واحد بسيط فلو كانت الصور المتباينة بالذات وذواتها
موجودة في الهيولى البسيطة الواحدة كما قال اصحاب الرأي المذكور لزم ان تجتمع فيها والتالي بط
قطعا فكذا المقدم لا يقال ان الصورة والعدم المنظورة بحسب الذات الكاملة او بحسب الدرجة
المتبعة في الهيولى وبحسب الوجود متقابلان قطعا بحيث لا يمكن ان يتحققا في محل واحد في ان واحد
لكن العدم والصورة اللاكاملة بحسب الذات والدرجة والوجود ليسا متقابلين بل يجتمعان
في محل واحد في ان واحد ولهذا لا يكون الصورة لان توجد في نفسها بل لان توجد في شيء لانا
نقول هذا ليس بشيء اما اولا فلان الصورة الجوهرية ليست لها جزء ولا درجة بل هي ذات بسيطة
لا منقسمة بالذات غير قابل للزيادة والنقصان فلا يجوز ان يقال انها كاملة في وقت لا كاملة في
وقت اخرى وانها بحسب جزء او درجة يكون كذا وبحسب جزء او درجة اخرى يكون كذا ويثبت
هذا بما قال الفيلسوف في المتن العاشر من ثامن ما بعد الطبيعة ان الصورة الجوهرية كالعدد
الذي لو ضم اليه شيء ما اقل قليل او نقص لم يكن هو العدد الاول بل غيره مع ان اصحاب الرأي
المذكور يعتقدون على الصورة ويقولون انها تصير كاملة وانها درجة صادرة وانها توجد با
بالوجود الكامل ويقولون انها صورة واحدة بعينها واما ثانيا فلان ذوات جميع الصور تكون
في هيولى واحدة على الرأي المذكور ووجود الاشياء البسيطة عين ذواتها كما تبين سابقا في
تحقيق ذات الهيولى ووجودها وهذا يتحقق في ذات الصورة ووجودها بالطريق الاولى لما
حقق المصر في المتن الثامن من ثامن ما بعد الطبيعة من ان وجودها عين ذاتها فيلزم ان يتحقق
صور غير متناهية في هيولى واحدة بحسب وجودها وهذا امر ظاهر البطلان فان قلنا الصورة الجوهرية

ليست

ليست بمباينة بالذات بل بالعرض والاحوال فقط اذا احكمت قلت هذا ليس بشيء ايضا فان الصورة
التي هي نفس والصورة التي هي ليست بنفس متباينتان بالذات فان صورة النار تمتنع بالذات ان تكون
صورة الفرس وكذا صورة الفرس تمتنع بالذات ان تكون صورة النار ثم اقول لو سلم الابتداءات
والشروعات المذكورة لا يندفع بها الاشكال المذكور نعم انهم انما ذهبوا اليها ليندفع بها لان الجزء
ودرجة الصورة التي لم تكن اولا موجودة بالفعل في الهيولى بل تحدث من الازدياد او من
الدرجة المنبعثة او من وجه اخر تحدث بعدما ان لم تكن من الاشياء التي لم تكن اي من العدم
لان جزء الصورة ودرجتها كان لم يوجدا ولا في الهيولى بالفعل وجزؤها ودرجتها مغاير بالذات
لما كان موجودا في الهيولى الاولى لانه اذا كان بدون ذلك فهذا صار من العدم والا لوجد اولا
ومنه يلزم ان تتكون تمام الصورة من اللاشيء لان السبب المذكور جار فيه كما في الجزء الذي
في رد ادلة اصحاب الرأي المخالف يجيب عن الدليل الاول بان المصر لم يفرق في المتن المذكور
بين تكون الاشياء الطبيعية والصناعية بل بين الصناعيات فقط فانه سأل في اول المتن بانه لم
يصير بعض الاشياء التي تكون بالصنعة بالاتفاق ايضا وبلا صنعة كالصحة فانها اذا زالت قد
تحصل بالعلاج وقد لا تحصل به وبعضها لا يصير بلا صنعة اصلا واجاب بانه يقع هذا لانه قد يتقدم
في الهيولى التي عليها يعمل الصنعة جزء الشيء الذي سيصدر وهذا الجزء مبدأ تحرك تلك الهيولى بلا
فاعل اخر خارجا بحيث كما يقع كذلك في الصحة الغائبة فانه يتقدم في الانسان حرارة غريزية هي
المزاج زيادة ما وتقويه زيادة تقويه حتى تحصل الصحة بسببها مطلقا بلا صنعة العلاج اصلا و
قد لا يتقدم منها مبدأ كذا او قوة فاعلة كما لا يتقدم في مواد الاحجار والخشب والطينات قوة
فاعلة تحصل بها البيت بلا صنعة النجارة ويظهر من الكلام المنقول من المصر امران احدهما كذب
العلماء الذين قالوا ان المصر فرق في المتن المذكور بين تكون الامور الطبيعية والصناعية
والثاني ان المصر لم يرد بجزء الشيء ابتداءات الصور وشروعها ولا استعداد الهيولى للصورة كما زعم
ثمسطيوس بل انما اراد به القوة الفاعلة التي قد توجد في الهيولى على ما شرحه اسكندر وابن رشد
ثم وضع المصر في المتن الحادي والثلثين هذا الفرق بين الاشياء الطبيعية ايضا لان القابل
الذي يتولد منه الشيء قد يكون فيه قوة منفعلة فقط ولا يمكن ان يتولد منه شيء الا بفعل الفاعل
الخارجي المخرج اياه الى الفعل كما لا يمكن ان يصير من الخشب نار الا اذا قرب النار الخارجي وقد
يوجد في القابل قوة بذرية فاعلة كانها جزء من مادته وجزء الشيء المتكون بعد كما يقع في البذر
والنطفة ويمكن ان يحدث الفعل بدون الفاعل الاخر الخارجي وعن الثاني بان الجبري هو الذي
يمانعه القابل في حصوله فيه والهيولى الاولى لا يمانع الفاعل في التكون الجوهري بل يميل اليه من حيث
انها قابلة ومشتاقة الى حصول الصورة فيها وعن الثالث بان الصورة تكون في قوة الهيولى وكون
شيء في قوة شيء لا يكون بان يكون تمام الشيء الاول او شيء منه في الشيء الثاني بالفعل بل بان يكون
بحيث يمكن ان يخرج من الثاني في الخارج كما سنبين بعد وعن الرابع الذي ذكره بوالس بان الصور
اي قوله الصورة الجوهرية لا يوجد من موجود يمكن ان تخرج هي منه باطلة لان الصورة
محاطة في الهيولى اولا بالقوة ثم تخرج منها وتصير بالفعل كما سنبينه بعد ولهذا قال الفيلسوف في
المتن السادس عشر من تاسع ما بعد الطبيعة ان الهيولى قوة لانها متقدمة من الصورة وقوله
لانها مخالفة لها بالذات لانها موجودة بالقوة فلا يمكن ان يصدر ويتكون منها امر موجود
بوجه تام مدفوع بانه لو كان صادقا لانهدم القوة المنفعلة بالكلية لانها مغايرة الفعل لان كل ما

ينفعل يكون في القوة وهي مغايرة للفعل بلا ريب لان القوة المنفعلة في المنفعل مبدأ التبدل الى تعالى
من الغير من حيث انه غير كما قال المصر في المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة فلا يصدق ما قال
من ان الهيولى قوة فلا يمكن ان يخرج منها الصورة وقوله ولان المبادى لا يصير بعضها عن بعضها
من بعض كما قال المصر في المتن الثاني والاربعين من الكتاب السابق مدفوع بان المص لم يقل
كذلك فيه بل انما قال لا يكون اى لا يتركب بعضها من بعض كما بينا في البحث الاول على المتن المذكور
فتذكره **الفصل السابع في تفتيش راى القائلين بان الصور الجوهرية تحدث حين تكون
الاجسام التي هي صورها من فاعل اعلى رتبة** ذهب الفرقة الثالثة الى ان الصورة الجوهرية
وشيئا منها لا توجد في الهيولى ولا اصلا بل تكون حادثة بتمامها حين يتكون الاجسام التي هذه
الصور صورها وهذه الفرقة افترقت ايضا الى ثلثة فرق فان بعضهم قالوا ان جميع الصور
الجوهرية الحادثة تحدث في الهيولى من المبدا الخارج الذي هو من سلسلة على من سلسلتها
ووجودها منه في الهيولى اولى من خروجها منها وقال بعضهم انها تكون من العدم وقال بعضهم انها
تكون وتحدث من الهيولى وسموا هذا التكون صدورا وخروجا من الهيولى وبحثنا ههنا
اولا انما هو من جزء الراى الاول فاقول هذا الراى الاول هو راى افلاطون على ما يستفاد
من كتاب فذون ونقل عنه ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد
الطبيعة وكذا نقل البرقلس الكبير وهو راى ابن سينا وابو نصر الفارابي على ما نقل عنهما ابن
رشد في شرح المتن المذكور ويستفاد ايضا من الفصل العاشر من المقالة الاولى من
طبيعيات الشفاء ومن الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء وهؤلاء الرجال
الثلثة اتفقوا من وجه واختلفوا من وجه اخر اتفقوا في ان كل صورة جوهرية صادرة في
الهيولى من مبدا ما خارجي وهذه الصدور هو خلقها قال الشارح هذا الراى مثل ما ذهب
اليه النصارى في النفوس الانسانية فقط من انها فقط يخلقها الله تعالى عند استعداد المادة
فانهم ذهبوا الى ان المبدا الصادقة هي المثل فقط وصور الاجسام الفاسدة هي اشباه هذه
المثل واظلالها واصنامها انبعث وتحركت عنها وانطبعت في الهيولى كما انطبعت النقش من الخاتم
في الشمعة وكما انعكست صورة الجسم في المراة ولهذا كان يسمى هو وساير الاقادميين
هذه الصور والا دا ستولدة من المثل كما من الذكر ومقبولة في الهيولى كما في الانثى وابن سينا
زعم ان صور الافلاك السبعة صادرة من العقول السبعة وصور ما تحت فلك القمر صادرة
من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وواهب الصور الصادر من العقل التاسع وكان
هذا العقل محيطا بالقوة بجميع الصور الكائنة تحت فلك القمر فيفيضها الى الهيولى بحسب تهيئها
واستعدادها من العوامل الطبيعية ويدخلها فيها وقال بعضهم منهم لو لما جيا انس قد وقع الا
الاختلاف بين افلاطون وابن سينا بوجه اخر وهو ان افلاطون قد كان يظن ان انبعاث
هذه الصور الفاسدة ودخولها في الهيولى من المثل الدائمة يكون بلا تحول الهيولى وتغيرها ولا
بوجه من الوجوه واما ابن سينا فكان يقول ان الهيولى تتحول وتتغير من العوامل الطبيعية
فتستعد لقبول الصور فيفيض العقل الفعال صورا مناسبة لاستعدادها قالوا وانما قلنا
كذلك لانا هكذا فهمنا من كتب افلاطون لانه كان يعتقد ان تكون الصور في الهيولى مثل انعكاس
انعكاس صور الاجسام الكثيفة في المرايا وانعكاس صور الاجسام فيها يكون بدون
تحولها وتغيرها فكذلك الصور الجوهرية في الهيولى تكون بدون تحولها وتغيرها لها ولان

الهيولى

الهيولى لا تتباعد من القوة المخصوصة ولا تتقرب الى الفعل كما قال افلاطون في تيماوس وكل ما يتحول
ويتغير يتباعد من القوة التي كانت فيه ويتقرب الى فعل التحول والتغير فالهيولى لا تتحول ولا تتغير
اقول لكن هذا الاختلاف ليس بواقع بينهما بل متفقان في ان الهيولى تتغير وتتحول وتستعد وتتهيؤ
من الفاعل الطبيعي لقبول الصور المتكونة وانما اختلفا في واهب الصور فقط فقال ابن سينا
انه العاقل العاشر وقال افلاطون هو المثل الدائم الوجود وما قلنا هو المستفاد من كلامه
المفصل في تيماوس وما قال فيه من انها لا تتباعد من القوة المخصوصة فمراده من القوة
المخصوصة هي ماهيتها المخصوصة عبر عنها بالقوة لانها قوة صرفة وكذا سماها المصر في المتن
الثاني والثمانين لانه بعدما قال انها تفسد بالنظر الى العدم قال لكن بالنظر الى القوة لا بالذات
بل يجب ان تكون لا قابلة الفساد ولا متكونة والمشابهة فيما قال الافلاطونيون من ان
الصور تنطبع في الهيولى من المثل كما تنطبع عكوس الاجسام الكثيفة في المرايا ليست في انه
لما كما لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد ولا تتهيؤ المرايا من الفاعل الخارجي لقبول العكوس
كذلك لا تتغير ولا تتحول ولا تستعد ولا تتهيؤ الهيولى لقبول الصور من الفاعل الطبيعي بل
في انه كما ان صور الاجسام المرئية في المرايا ليست باجسام حقيقة كذلك الصور الحاصلة
في الهيولى المنعكسة فيها من المثل ليست صورا حقيقية بل عكوس المثل واشباهها
الفصل الثامن في بيان مبنى افلاطون وابن سينا الصدور الصور من مبدا خارجي
قال ابن رشد في شرح المتن الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة ان مبنى افلاطون انما
الاول هو ان كل ما يكون في القوة تصير بالفعل مما يكون من نوعه او جنسه في الفعل
وهذه القاعدة تؤخذ من كلام المصر ايضا في المتن المذكور وحق ان كل ما سيكون يتكون
مما يكون في الفعل مماثلة له كالانسان من الانسان والفرس من الفرس او مجانسة له
كالبغل فيجب لذلك ان كثيرا من الحيوانات والنباتات تخرج وتصدر من القوة الى الفعل
بلا بذر صادر مما يشابهه صورة وكل ما كان كذلك يجب ان تعطى صورته من صورة اخرى
موجودة بالفعل مماثلة او مجانسة مع الصادرة وتلك الصورة الموجودة هو المثال الدائم
الوجود والمبنى الثاني يؤخذ من الاشياء التي تتولد بالتولد البذري فانه ظاهر ان
الصورة الجوهرية مغايرة للكيفيات والمزاج فاذا تكونت هذه الصورة اما تكونت من ذاتها
وهو مستحيل لانه لو كان كذلك لكان التكون من اللاكون او تتكون من امر خارجي وهو
اما امر جزئي مماثل او مجانس صورته لتلك الصورة او صورة منفصلة لكنه ليس هو
الامر الجزئي لانه اذا تكون الشيء من البذر لا يرى ان يتكون مما يماثله او يجانسه لان الفاعل عل
القريب هو البذر وهو لما لم يكن ذا نفس ليس بمماثل ومجانس له فبقي ان يكون هي الصورة
المنفصلة والمبنى الاول يؤخذ من المتكونات من المادة المتعفنة والثاني من المتكونات
بالتكون البذري وكلاهما يستندان الى مبنى اخر هو ان كل موجود بالقوة لا يخرج الى الفعل
الا بموجود اخر بالفعل مماثل او مجانس للاول ثم ذكر ابن رشد مبنيين لابن سينا احدهما هو ان
ما يكون في القوة لا يوجد بالفعل الا من مصدر مماثل ومجانس والاخر هو ان الصور الجوهرية
الهيولانية لا يكون فاعلة ولا منفعلة بالذات والفاعلة والمنفعلة هي الكيفيات الاول ويلزم
مما ذكر ان يكون فاعل هذه الصور مبدأ لاماديا بيانه تصوير الدليل لو صدرت الصور
الجوهرية الهيولانية من الفاعل الطبيعي لوجب ان تصدر من صورته التي هي جوهر لان الجوهر

بالقوة يجب ان يصدر من الجوهر بالفعل المماثل او المجانس له لكن لا يمكن ان يصدر منها لانا نرى كثيرا ما تكون الصور الجوهرية حيث لا يوجد فاعل طبيعي حتى يصدر باباها كما قلنا في دليل افلاطون ولانه لو صدر الصور الجوهرية من الصور الجوهرية للفاعل الطبيعي لوجب ان تكون تلك الصورة فاعلة لكنها لا تكون فاعلة بل الفاعلة هي الكيفيات وهي لا يمكن ان تصدر وتفعل الصور الجوهرية والا لفعلت ما ليس في قوتها ان تفعله وما هو ازيد درجة منها فالصور الجوهرية الهيولانية يجب ان تصدر من صورة منفصلة وهي العقل العاشر

ابطال رأي ما

افلاطون وابن سينا قال الشارح وهذان الرأيان مردودان من عامة العلماء الذين جاؤا بعدهما اما مثل افلاطون فابطلها المص في مواضع كثيرة من كتبه ومن جاء بعد واما العقل الفعال الذي قال به ابن سينا فهو من مستولاته ومزخرفاته ورده ابن رشد في الموضع المذكور بكل واحد من الرأيين المذكورين بانه لو تكونت الصور الجوهرية الهيولانية من الصورة المجردة مثالا كان او عقلا فعالا لصار التكون بلا تقدم الهيولى واللازم باطل فكذا الملزوم وتثبت الملازمة بان الصورة المنفصلة لا تتوقف في وجودها الى الهيولى فلا تتوقف في عملها الى الهيولى لانها تعمل كما توجد لان وجه العمل تابع لوجه الوجود فجاز ان تصدر الصورة من غير توقف الى الهيولى ولان كل مصدر يصدر ما يشابهه اما نوعا او جنسا فلو كان المصدر صورة منفصلة او عقلا مجردا لا جسمانيا لا تصدر صورة اخرى مجردة لا جسمانية لا الصور الهيولانية الجسمانية والتالي باطل عندهم وفي الانفس وكذا المقدم وبان الفاعل المجرد لا يغير الهيولى وكلما يولد صورة هيولانية وجسمانية يجب ان يغير الهيولى فالفاعل المجرد لا يولد الصورة ولا يكونها وتثبت الصغرى بان الفاعل المجرد ليس بجسم ولا قوة جسمانية وكل مغير يحرك الهيولى جسم او قوة جسمانية البتة لان التغير والتحول يصير بالكيفيات المحولة المغيرة فالفاعل المجرد من حيث انه لا جسم ولا كيفية مغيرة لا يغير الهيولى فلا يصدر الصورة الجسمانية فيها ولما كان لاحد ان يقول من طرف افلاطون وابن سينا ان الفاعل الجزئي يغير الهيولى ويجعلها مستعدة والفاعل الكلي يفعل الصورة ويدخلها فيها على ما قال الاسعي ابن رشد ان يبين ان فاعلا واحدا بعينه يغير الهيولى ويجعلها مستعدة فيفعل الصورة ويدخلها فيها وليس المغير امرا مغايرا للفاعل قال الشارح وهذه القضية صادقة اذا كانت الصورة متفقة الترتيب مع التغير والاستعداد تاليا لها اذا كانت هيولانية جسمانية كالتغير والاستعداد اذ تاما اذا كانت من ترتيب عال وسلسلة عالية كما يقع في ايجاد نفوسنا الناطقة فليست بصادقة فمراد ابن رشد من الصورة في قوله فيفعل الصورة هي الهيولانية الجسمانية على ما يدل عليه المقام وقد رد بعض الشراح على ابن رشد واجاب بعض اخر عنه وان لم يرض بما قال ابن فخر البيان الذي اورده المص في المتن السادس والعشرين والسابع والعشرين والثاني والثلثين و لخصه ثوما اقويناس في مواضع كثيرة من كتبه وقال ان الرأي افلاطون وابن سينا ان هذين الرأيين نشأ من اصل واحد لانهما يطلبان العلة الصورية كانها تكون اصالة وبالذات لكن اثبت ارسطو في سابع ما بعد الطبيعة ان ما يكون حقيقة هو المركب فقط واما صور الاجسام الفاسدة فقد تكون وقد لا تكون بلا تكون وفساد بل تكون انما تكون المركبات ولا تكون اذا فسدت لانه ليس لها وجود مستقل بل المركبات

توجد بسببها

توجد بسببها ولما لم تكن متكونة اصالة لا ينبغي ان يطلب علة تكونها ويقال ان علتها هي صورة لا هيولانية مع ان الصورة اللاهيولانية ليست مماثلة ومجانسة لها فلا تكون علة لها بل لما كان المركب متكونا والمتكون انما يتكون مما يشابهه في النوع والجنس ينبغي ان يطلب علة تكونه المشابهة في احدهما ويمكن ان نضيف ان المعلول اي الصورة الحادثة جزئية فيجب ان يكون المحدث ايضا جزئيا لما قال الفيلسوف في المتن الثامن والثلثين من ثاني الطبيعيات ان علل المعلولات الجزئية جزئية وعلل الكليات كلية قال ابن رشد في شرح هذا المتن كذا يجتنب من رأي افلاطون من ان الكليات تكون على الجزئيات

ابطال ادلة افلاطون وابن سينا وبيان كيفية تكون النامية من المادة المتعفنة ايجابا

اعلم ان اليونانيين واللاتينيين يطلقون الحي بمعنى اعم على النباتات والحيوانات ولا يطلقون الحيوان على النبات بل يخصونه بما هو ذو حس ويقولون ان في النبات حياة بلا حس ثم اعلم انه اجاب الشارح عن الدليل الاول لافلاطون بان العلة الفاعلية للحيوانات المتكونة من تعفن المادة هو الفلك مع العقل المفارق به بالطبع الذي هو محرك وروح بهذا العقل على ما صرح به المص في مواضع كثيرة فهذا الفلك المحرك والروح يسعى بحركاته واوضاعه واشعة الكواكب واقترانها والنسب الواقعة بينها التي هي كالالات لاحداث جميع ما يكون تحت فلك القمر كما بين في الدرس الثاني من جو الكائنات لكن بوجوه مختلفة لا يسعى لتكون الحيوانات المتولدة من المني كالعلة المشتركة لانه منه ينشأ وينتظم قوة هذا العالم الكائن الفاسد وكماله كما قال المص في الفصل الثاني من اول جو الكائنات ولانه يكون لهذا المعلول سوى الفلك اب هو علته المخصوصة الاصلية ويكون له ايضا علة مادية هو المني وبهذا المعنى الشمس والانسان يلدان الانسان كما قال المص في المتن السادس والعشرين من ثاني الطبيعيات ولا يسعى لتكون الحيوانات المتولدة من الهيولى المتعفنة كالعلة العامة بل هو مخصوصة من حيث تفيض الالات المذكورة قوة منتخبة محيية سماها المص في مواضع كثيرة روحا وهذه القوة تفيض حياة من الفلك الفلك الحي حتى تصيرنا نحياة لكن لا تأخذ هذه القوة الحياة من الفلك من حيث انه فلك بحيث تصدر ههنا حيوانا وهنالك حيوانا اخرى مثلا بحيث تصدر ههنا ضفدعا وهنالك ضبا لان الفلك بلا فرق بالنسبة الى الكل من هذا الوجه بل انما يكون لها ذلك من حيث تؤخذ في مادة مستعدة باستعداد كذا او باستعداد اخر كذا ومن حيث يكون في مقدار كذا معين او مقدار كذا مناسبين لهذا النوع او ذاك ومما ذكرنا تعرف كيف يكون الفلك علة الحيوانات المتولدة من المني ومن الهيولى المتعفنة وتعرف انه لا يطلب ما عدا هذا العلة علة اخرى مثالا كان كما قال افلاطون او عقلا فعالا كما قال ابن سينا وقال ثوما اقويناس يكفي لتكون الحيوانات اللاكاملة الفاعل الكلي هو قوة الفلك الذي يشابهه لا بالنوع بل بتناسب ما ولا يجوز ان يقال ان صورها تكون من الفاعل المجرد اللاهيولاني انتهى فان قلت الفلك ليس مماثلا ولا مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة فينبغي ان يعين لها علة اخرى مماثلا او مجانسا لها لان كل ما كان في القوة يصير في الفعل مما كان مماثلا او مجانسا له قلت اجاب الشارح بان عدم كون الفلك مماثلا او مجانسا للحيوانات الصادرة من الهيولى المتعفنة مردود فان الفلك مشابه لها بالجنس فانه حي مثلها وان لم يكن مشابها لها بالنوع وبما قال اقويناس ان الحيوانات اللاكاملة الصادرة من قوة الفلك مشابهة له لا بحسب النوع بل

بل بحسب تناسب ما وهذه المشابهة تكفي لان تصدر منه وهذا التدليل ضيق افلاطون وابن سينا
كمال التضييق لان الفلك الذي هو جسم محدد ذو روح عندهما ايضا يشابه النباتات النفسية
والحيوانات مشابهة ازيد من مشابهة المثل والعقل الفعال المجردين اللاهيولانيين لهما وان
شئت ان تعرف كيفية صدور الحيوانات من تعفن الهيولى والقوة الحيية المسخنة الفائضة
من الافلاك فاعلم ان الجسم يتعفن ويرق لان حرارته الطبيعية تحلل وتبخر وتزول في رطوبته
المخصوصة التي تختلط معها الحرارة الطبيعية فتغلب بالاخرة حتى تحلل الرطوبة من هذا و
وتنتشر لانه اذا اخرجت الحرارة الذاتية تبخر معها الذي يكون رطبا بحسب طبعه كما قال المصنف
في الفصل الثاني من رابع ماجو الكائنات ولانه اذا اعزبت الرطوبة عن الحرارة الذاتية الممسكة
الحافظة اياها اولا تنتشر بالضرورة وميع كالشئ المائع بلا مانع ثم باخذ ان يزداد الحرارة كما
الخارجية في الجسم الرميم فتشرع ان تتصرف فيه فتغلب بقوتها ذلك الرطب السائل فيه وتطبخه
وتغلظ هذا الرطب بالطبخ وتجدد وتضبط فيصير جسما محدودا متصفا بالحرارة الغالبة
وتصير كما قال في الفصل الحادي عشر من ثالث تكون الحيوانات كالحبا المتزبد وتصير جسما
مناسبا لهذا الحيوان او لذلك الحيوان الذي يليق ان يتولد من تلك المادة المتعفنة فاذا
كمل هذا الجسم من الحرارة يصير حيوانا متنفسا ومن ثمه قال في الفصل الخامس من كتابه لطول
الحياة وقصرها ان الحيوان رطب وحار بالطبع وان يكون لحاحيا يكون كذا ولننقل ههنا
كلامه المذكور في الفصل الحادي عشر من ثالث تكون الحيوانات قال تتكون الحيوانات والنبا تات
في الارض الرطبة لان الرطوبة توجد في الارض والروح في الرطوبة وفي المجموع الحرارة الحيوانية
بحيث يكون كانه مملو من الروح ولاجل هذا تتقوم سريعا اذا امسكت تلك الحرارة قبلت
وتمدد اذا تسخنت بالرطوبات الجسمية تكون كالحبا المتزبد وتجعل بعضها اعلى او بعضها
ادنى في اشتمال المبدا الحيواني وسبب هذا الشئ يكون هو المكان والجسم الماخوذ ولحاب
عن الثاني بان الصورة تتكون وبعبارة اولى بان المركب تتولد من البذر كما ان الالة التي
تفعل بقوة الفاعل لاسيما ولهذا لا يجب ان يكون المعلول مشابها للبذر بل للفاعل المستقل كما ان
السرير لا يشابه المنشار بل الصورة الموجودة في عقل النجار لان البذر يفعل كالاشياء التي تكون
من الصنعة لانه توجد فيه الصورة بالقوة ومن هذا يكون البذر الة على ما قال المصنف في المتن
الحادي والثلثين من سابع ما بعد الطبيعة ومن هذا يظهر الجواب عما قال ابن سينا فنقول على
ما قال من ان الصور الجوهرية ليست فاعلة الى اخره انها فواعل بعيدة كامنة واصلية والكيفيات
الاول لفواعل ايضا كما انهما قريبة والمركبات مبادئ تمثل بالحقيقة كما قال المصنف في الفصل الاول
من اول الفلسفة الاولى وعلى هذا النار تفعل نارا والفرس فرسا **الفصل التاسع في بيان مذهب**
يحيى النحوي في خروج الصور من اللاشي المعرفة التي عينا ان تتكون الصور اذا استعدت
الهيولى وحيث تنقسم الى فرق ثلث كما ان احدها باطنا انها تدخل في الهيولى من الفاعل الخارجي الذي
هو من ترتيبنا قلي منها وهو علة الفاعلية لا غير وقد اتبعنا منهم الى ههنا والثانية زعمنا ان الصور
الجوهرية تتكون من الفاعل الطبيعي وهو علتها الفاعلية لاجزاء اذا كونت الاجسام لكن تتكون من
من العدم لا من هيولى قوة الهيولى وبحثنا بحثنا الان منهم اعلم ان سمبلقيوس نقل عن يحيى النحوي
في شرح المتن السادس من ثامن الثمانية ان يحيى النحوي زعم ان جميع صور الاجسام الطبيعية
بل الصناعية ايضا اذا كونت تتكون من الهيولى العدم واللاشي من قوة الهيولى واذا افسدت

تفسد

تفسد وتذهب اليه ولهذا سلمي ان يبين ان ما قال الحكماء من انه لا يتكون شي من العدم واللاشي
كذب ثم نقل سمبلقيوس ادلة له ثلثة ليحيى النحوي ذكرها يحيى في مقابلة برقلوس الاول و
والثاني تنظران كان الى خلق العالم والهيولى الاولى من الباري تعالى شانه وسنفتشهما في ثامن
الطبيعيات وسنفتش ايضا فيه قولهم المشهور من انه لا يتكون شي من العدم واللاشي والثالث
الى خروج الصور من العدم وكلامنا ههنا انما هو لهذا فاعلم ان يحيى النحوي ادعى ان الاشيا
التي تتكون من طبيعة او من الصنعة تتكون من العدم وتفسد وتذهب الى العدم واستدل
عليه بان الاشياء التي تتكون من الطبيعة او الصنعة او تفسد هي الصورة فقط وهي تتكون
من العدم واللاشي وتفسد وتذهب اليه فالاشياء التي تتكون تتكون من العدم وتفسد
وتذهب اليه واثبت الصغرى بان الهيولى لا تتكون لانها ليست بحادثة ولا تفسد لانها توجد
دائما وكذلك فس للهيولى الثانية بالنظر الى الصناعيات وكذلك لا يتكون تمام المركب لانه لا يتكون
كل جزء من جزئيه فبقي الصورة فهي متكونة فقط وبسبب تكونها يقال تكون المركب واثبت
الكبرى بان الصور الجوهرية تتكون بعد ان لم يوجد لها شي وكل ما كان كذلك يتكون
من العدم واللاشي فالصور تتكون من العدم واللاشي وكذا يقاس لفسادها لانها اذا
تفسد بحيث لا يبقى شي لها تفسد وتذهب الى العدم وتبعه بورغوس زاعما وقال الصور تتكون
من العدم لكن لا نقال انها مخلوقة لان الخلق لا يتقدم عليه استعداد ذات الشي الذي
سيكون وكل ما يخلق يوجده الله تعالى بدون قوة سبب ما وصدور الصور يتقدم عليه
استعدادات المهيئة لها اليه فانها تخرج الى الوجود من الفاعل الطبيعي بسبب الاستعدادات
الكائنة في الهيولى ثم قال انه اخذ هذا التعليم عن فرفوريوس وقال متفقا معه ان الصورة تصدر
من الاجرام الفلكية الى الهيولى القابلة كالنور الصادر من الشمس الى الجسم القابل له والاجرام
الفلكية علتها الفاعلية **في بيان ان راي يحيى النحوي مخالف للواقع ولراي ارسطوطاليس**
كون رايه مخالفا لراي ارسطو ليس بامر عجيب لانه انما ذهب اليه ليبين مخالفة الراي ارسطو
ان العالم والحركة ليستا بقديمين كما ذهب ارسطو اليه واستدل عليه في ثامن الطبيعيات وانما
خالفه وسائر المشائين لنظر ليظهر انه معتقد بما يعتقد به اهل الملل فانه كان نصرانيا بطريك
اسكندرية ورده سمبلقيوس في شرح الكتاب الثامن من الثمانية قال الشارح لكن اعتقاد
الصادق لا يتوقف لا على راي ارسطو وانما نتكلم ههنا على مقتضى القواعد الحكمية وانا اقول
ان اراء ارسطو وجميع الحكماء المتقدمين والمتاخرين انما تكون صادقة اذا طابقت شريعتنا
الحقة قطعا والا فكاذبة بلا ريب استدل الشارح على ان الصورة الجوهرية لا تكون من العدم
واللاشي بالمبنى الذي استدل به يحيى المذكور كما نقل عنه سمبلقيوس في الموضع المذكور على
ان الله تعالى يجعل الاشياء من اللاشي فانه استدل عليه بعد تمهيد ولا ان كل ما يكون
ذاته ووجوده هيولانيا يتوقف فعله على الهيولى مثل ذاته ووجوده وكل ما يكون ذاته ووجوده
هيولانيا لا يتوقف فعله وايجاده شيئا عليها كما لا يتوقف ذاته ووجوده عليها ويقدر ان يوجد
الاشيا من اللاشي بان قال ذات الواجب ذات الواجب تعالى وجوده لا يتوقف على الهيولى
وكلما لا يتوقف ذاته ووجوده على الهيولى لا يتوقف فعله وايجاده عليها ويقدر ان يوجد
الاشياء من اللاشي وكلما كان كذلك يوجدها ويخلقها منه اذا اراد فالواجب تعالى يوجد
الاشياء ويخلقها من اللاشي اذا اراد بخلاف الفاعل الطبيعي فان ذاته ووجوده متوقف

على الهيولى فيتوقف فعله عليها ايضا وقال اذا سلم هذا الدليل نقول الخا ماله ان الصور الجوهرية تكون
متوقفة على الهيولى لانها تكون من العواعل الطبيعية كما قال يحيى النحوي ولان من طبعها ان تفعل عمّا
كما تكون النفس الحيوان حيوانا والنبات نباتا وجميع العواعل الطبيعية تتوقف فعلها على الهيولى
لانها هيولانية وكل هيولاني يتوقف فعله على الهيولى كما قال يحيى النحوي وكل ما يكون متوقفا
على الهيولى لا يكون من اللاشيء كما هو ظاهر مما قال يحيى المذكور فالصور الجوهرية لا تكون من اللا
والعدم ولا يفعلها الفاعل الطبيعي منه ثم قال وهذا الدليل يكون حجة عليه ويلزم ماله واورد
عليه ايضا ان ما قال من ان كل ما كان ذاته ووجوده هيولانيا لا يتوقف فعله على الهيولى ويقدر
ان يفعل شيئا من اللاشيء اذا اراد او كاذب اذا اخذ على الاطلاق والا فقدا الملائكة ان يفعل
ويخلق شيئا من اللاشيء ثم استدل الشارح على ما ادعاه من ان الصورة الجوهرية لا تكون من اللاشيء
بان الصور الجوهرية تكون اولا بالقوة في الهيولى ثم تصير من الفاعل الطبيعي بالفعل ولا شيء مما تكون
اولا في قوة في الهيولى ثم يصير من الفاعل الطبيعي بالفعل يكون من اللاشيء لان ما يكون من القوة
يتقدمه تلك القوة التي هي امر خارجي والذي يوجد فيه تلك القوة وما يكون من اللاشيء يجب
ان يتقدمه اللاشيء المحض فالصور الجوهرية لا تكون من اللاشيء الصغرى مما حكم بها المصر في مواضع
غير محصورة منها ما قال في الفصل الثالث من ثاني كون الحيوان متفحصا كيفية صيرورة
الصور والنفوس في الحيوانات التي تتولد عن ان النفس النباتية التي هي صور جوهرية
تكون اولا بالقوة في البذر المني الماخوذ في الرحم ثم تصير بالفعل اذا صدر افعالها ثم قال
لان الجميع اي النفوس يجب ان توجد اولا بالقوة قبل ان توجد بالفعل ثم فرق في الفصل المذكور بين
النفوس بان النفوس النباتية والحيوانية لا تاتيان من الخارج لانهما مبدا لا يمكن ان تفعل افعالهما
كالتغذي والنما والحركة في الاين والكم بلا اجسام والمبادي التي لا يمكن ان تفعل افعالها بلا اجسام
لا يمكن ان تاتي من الخارج بل تكون من الهيولى بالضرورة فالنفوس النباتية والحيوانية لا يمكن
ان تاتي من الخارج بل تظهر من الهيولى المفروشة اولا والنفس الناطقة فقط تاتي من الخارج و
في الجنة فقط فلو تكون جميع الصور الحادثة من العدم واللاشيء لكان هذا الفرق غير
معقول لان ما يكون من العدم لا يكون من الهيولى وان تكون في الهيولى كما يكون النفس
الناطقة من العدم فانها تكون منه في الهيولى اي البذر عند اهل الملل وقال سائلا في الفصل
الاول من الكتاب المذكور باي وجه تتولد النباتات والحيوانات من البذر لان ما يتولد
لا بد ان يتولد من شيء وعن شيء فمن شيء هو الهيولى ثم قال فيه ان ما يكون بالقوة يحصل هو عام
بالفعل في افعال الطبيعة والصنعة ويجب ان يكون الصورة فيه وكل ما يفعل بالطبع او بما
بالصنعة عما يكون بالفعل يفعل مما يكون بالقوة ثم قال فيه البذر والثمرة جسمان كذلك بالقوة
اي نفسيان انتهى فاظن يحيى المذكور من ان كل صورة نفسا كان اولا تكون من العدم غير معقول
لانه لو كان كذلك لما وجب ان توجد بالقوة اولا وينبغي ان نذكر هنا ما حققه ابن رشد في
شرح المتن الثامن عشر من عاشر ما بعد الطبيعة من ان التكون متوسط بين الخلق والتغير
انا فسا غورس فان القائلين بالستر يقولون ان كل شيء يكون في كل شيء وان التكون هو
خروج الاجسام بعضها من بعض وان الفاعل الطبيعي ليس الا المخرج والفاصل اياها بعضها
من بعض والقائلين اياها بالخلق يقولون ان الفاعل يخلق كل شيء من العدم وهو لا يحتاج الى مادة
يعمل عليها افعاله بل يخلق كل شيء من غير احتياج الى امر ثم قال والثالث راى ارسطوطاليس وهو ان

الفاعل لا

ان الفاعل لا يفعل الا المركب من الهيولى والصورة وهذا يصير بتحريك الهيولى وتغيرها حتى
يخرج منها ما يكون بالقوة فيها الى ان تلك الصورة بالفعل ثم قال فيه ان الفاعل عند ارسطوطاليس
ليس بجامع بين شيئين في نفس الامر بل هو مخرج ما يكون في القوة الى الفعل وكالجامع بين القوة
والفعل اي بين الهيولى والصورة من حيث انه يخرج القوة الى الفعل من غير افساد الموضوع القابل
للقوة وحيث يفعل في المركب ان الهيولى والصورة ويشابه الخلق من حيث ان ما كان في القوة باله
بالفعل ويفترق منه الى اخره لكن لقائل ان يقول ان الصور الجوهرية تكون بحيث لم يكن نفسها
ولا شيء لها تكون هي منه موجودة في الهيولى اولا وكل ما يكون كذلك تكون من اللاشيء
والعدم فالصور الجوهرية تكون من اللاشيء والعدم ويجاب بان ما يكون من العدم يجب
ان لا يوجد نفسه ولا شيء له اولا لا بالقوة ولا بالفعل والصور الجوهرية وان لم توجد اولا
نفسها ولا شيء لها في الهيولى بالفعل تكون هي منه لكن كانت نفسها فيها بالقوة كما مر مرارا وبان
الصور لا يتقدمها اللاشيء بل والعدم بل امر موجود اي الهيولى وما يكون من اللاشيء والعدم
يتقدمها اللاشيء والعدم فالصور لا تكون من اللاشيء والعدم وزعم يحيى المذكور ان
جميع الصور العرضية والصناعية ايضا تكون من اللاشيء والعدم ولكن هذا حكم منه
بلا دليل فلا يقبل بل يحكم بانها صارت بعد ما كانت في الموضوع بالقوة بدلالة الادلة الدالة
على كون الصور الجوهرية من قوة الهيولى ونقل بولس ياسنسمس عن بعضهم المعترفين بكون
الصور الجوهرية من العدم عن الفاعل الطبيعي انه لا تكون فرد من الاعراض من اللاشيء
والعدم قالوا لان الاعراض تصدر بالترشح من الجواهر لانها ادنى الموجودات كما يكون
النور الذي ليس شيئا الا اشعة خرجت لامعة في الجسم القريب الشفاف وكذلك جميع الكيفيات
كالحرارة والبرودة والبياض والسواد والبياض والرائحة وامثالها فانها تصدر بالترشح
من بعض الجواهر الموجودة بالفعل وهي اما موضوعها كجوهر النار بالنسبة الى الحرارة او فاعل
خارجي كالنار بالنسبة الى الحديد المتسخن لكن كلام هؤلاء ليس مناسبا لما اوما الا فلانه لما يكون
الصور الجوهرية من العدم عندهم لعدم كون شيء لها بالفعل اولا في الهيولى فلما لم يكن شيء للاعراض
بالفعل اولا في الموضوع ولم يكن شيء للصور الصناعية اولا بالفعل فيه وجب ان يعرف انها اي
الاعراض الطبيعية والصور الصناعية ايضا تكون من العدم كالصور الجوهرية واذا لم تكون
هذه من العدم لم تكون الصور الجوهرية ايضا من العدم ثم اذا لم تكون الاعراض التي هي ادنى
الموجودات من العدم يلزم بالطريق الاولى ان لا تكون الصور الجوهرية ايضا من العدم
واما ثانيا فلان جعل شيء من العدم هو جعله بلا تقدم الهيولى او الموضوع منه وهذا ظاهر
من تعريفنا الخلق الذي هو خروج الشيء بتمامه من العدم من غير ان يتقدمه الهيولى او الموضوع
عندهم ومن راى يحيى المذكور القائل بان الهيولى الاولى خلقها الله تعالى من العدم من غير ان
يتقدم منها هيولى اخرى او موضوع والفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل شيئا ما بدون ان
يتقدم عليه الهيولى والموضوع لانها من حيث انها هيولانية لا تقدر ان تصدر شيئا الا بتاثير ما
نافذ وتغير طبيعي وظاهر ان التاثير النافذ والتغير الطبيعي يستدعيان امرا موضوعا تفعل
فيه الفعل وتغير فظهر ان الفواعل الطبيعية لا تقدر ان تفعل الصور الجوهرية من العدم
واما ثالثا فلانه يجب ان يتحقق في الفاعل المستقل المصدر شيئا من اللاموجود والعدم الى الوجود
قدرة وقوة غير متناهية كما ذهب اليه ماكسيموس وتوما اقويناس والبرتوس الكبير وسكوتس

الطبيعية والصور الصناعية صح

وقايناس ونابس وفراديس وقابروال وسادج قال الشارح وانا وسائر العلماء استدلوا عليه بان
قوة الفاعل وكمالها لا يعلم من الشيء المفعول فقط بل ومن الاضداد ايضا واضداد شيء من الاشياء
اللاموجود والعدم يدل على قوة غير متناهية كائنة في الفاعل لانه يجب ان يوجد في الفاعل الاضداد
صورة ما من القوة الى الفعل قوة يصدرها بها منها ومتى كانت القوة ابعد من الصورة يجب
ان يوجد فيه قوة ازيد مثلا يجب ان يوجد فيه اذا اخرج من الماء النار قوة ازيد مما اخرج منه
الهواء لكن اللاموجود متباعد من الموجود بتباعد غير متناه لانه ليس بينهما تناسب وتقارب ما
وح يقال ان كل فاعل طبيعي مستقل ذو قوة متناهية ولا شيء من ذي قوة متناهية بمصدر لشيء
من اللاشيء والعدم الى الوجود فلا شيء من الفاعل الطبيعي المستقل بمصدر لشيء ما من اللاشيء
والعدم الى الوجود **جواب البعض وبيان ان التباعد بين الموجود والمعدوم غير متناه** اعلم ان
بعضهم جر الدليل المذكور الى ما وضع فيه قوته اي ان بين الموجود والمعدوم تباعدا غير متناه
لانهم قالوا ان المعدوم متباعد عن الموجود بوجه والموجود متباعد عنه بوجه آخر المعدوم
متباعد عن الموجود تباعدا بلا حد ونهاية لانه لا يمكن ان يتباعد شيء من الموجود تباعدا ازيد
من تباعد المعدوم منه ولانه ليس لتباعد المعدوم مرتبة متعينة بل يكون تباعده منه ازيد منه
فازيد فازيد بحسب درجات الموجودات ومراتبها واما الموجود فلا يتباعد كل واحد منه من
المعدوم متباعد غير متناه بل يتباعد منه بحسب درجة الوجود المالك هو لها فان كان درجة
وجوده غير متناهية كما يكون للموجود الغير المتناهي وجوده يتباعد غير متناه والا فلا واستدلوا
عليه بان احد المتقابلين انما يتباعد من الآخر بحسب تحقق درجات التقابل له فيه فلا يتباعد
غيره منه يتباعد غير متناه الا الموجود الغير المتناهي ولهذا قالوا ان الهيولى الاولى قريبة الى العدم كما
قال اوغسطينس المتكلم والاشياء مما هو قريب الى العدم بمتباعد منه بتباعد غير متناه فالهيولى الاولى لا يتباعد
من العدم تباعد غير متناه كذا نقل الراهب سارج عن هنرقوس وكذا قال رخاردس وسقوتوس
وتوما اقيناس قال الشارح وانا اقول ان بين كل موجود مخلوق وان كان ادنى الموجودات
واخرها كالهيولى الاولى وبين المعدوم حين نتكلم على الاطلاق تباعدا غير متناه وان بين كل
موجود مخلوق وبين الواجب تعالى شانه الموجود بوجود غير متناه تباعدا غير متناه ايضا وان
كل موجود واحد من التباعدين المأخوذين بالفعل لو اخذ من طرف الموجود المخلوق مثلا
من الهيولى الاولى ليس غير متناه من طرفيه بل متناه ومحدود واثبت الاول بانه اذا وقعت الحركة
مثلا من الهيولى الموجودة الى جهة العدم لا يمكن ان يشار الى تباعد لم يكن غيره اكبر الى غير النهاية
لانه لما لم يمكن ان نصل الى نهاية العدم لا يمكن ان يوجد او يلاحظ تباعد لا يوجد ولا يلاحظ
بعده آخر والتباعد الغير المتناهي انما يكون اذا لم يمكن ان يشار الى تباعد لا يكون غيره
اكبر فاكبر الى غير النهاية لان غير المتناهي على ما قال المصنف في المتن الستين من ثالث الطبيعيات
هو ما يبقى لاخذه دائما فالتباعد المأخوذ من الهيولى الاولى الى جهة العدم على الاطلاق غير متناه
وايضا التباعد المأخوذ من الهيولى الموجودة الى جهة العدم ليس له حد وغاية وغير المتناهي
هو الذي ليس له حد وغاية اما من الطرفين او من طرف واحد فتباعد الهيولى الاولى الموجودة من
العدم غير متناه وبهذا الوجه يثبت الثاني لانا اذا صعدنا من الهيولى الاولى الموجودة الى جهة
الواجب الموجود اولا الغير المتناهي بالوجود يكون التباعد غير متناه لان بعض الموجودات اكمل من
بعض لانه اقرب الى الاول لكن لا يمكن ان يوجد مخلوق كامل بحيث لا يمكن ان يخلق اكمل منه

الى غير النهاية والا لما كان قدرة الواجب تعالى غير متناهية فبين المخلوق والخالق تباعد غير متناه
والثالث ظاهر لانا لو تحركنا بالتصور من العدم الى جانب المخلوق الذي اخذناه نا في ذلك
هذا الموجود بالفعل الذي هو طرف بالفعل للتباعد والحركة فينتهي التباعد من هذا المخلوق
فلا يكون غير متناه وكذلك اذا نزلنا من الموجود الغير المتناهي بالوجود الى هذا الموجود
المأخوذ تنتهي الحركة فكذا التباعد من حيث ينتسب الى الموجود المخلوق الذي هو متناه ان يكون بالفعل
متناه ولعل هذا اراد اقيناس بقوله ليس بين الموجود والعدم تباعد غير متناه من جانب
الموجود الا اذا كان الموجود غير متناه ولهذا قال من جانب الموجود ووضعنا التباعدين
بقولنا المأخوذين بالفعل لانه يمكن ان يختلف التباعد ويتبدل لو اخذ موجود آخر اكمل يتباعد
من العدم تباعدا ازيد ولا اقل بالمادة ويقرب كذلك الى الموجود الاول الغير المتناهي واين ما
ما قلنا بالامثلة ليمتد خط من نقطة ا الى جهة ب الى غير النهاية فاذا فرض هذا الخط غير متناه
فظاهر انه اذا وقع الحركة من ا الى ب يحصل تباعد غير متناه لانهما متناسبان مع الخط المذكور
لكن اذا وقع الحركة من ب الى ا فينتهي ثم امد خطا آخر غير متناه من النقطة المذكورة اي نقطة
ا الى ج يكون التباعد ايضا غير متناه لو تحركت من ا الى ج ولو تحركت بالعكس اي من ج الى ا نصل
الى الحد المحدود ا وليكن الالف موجودا مخلوقا اي الهيولى الاولى والباء هو العدم والجيم
هو الموجود الغير المتناهي بالوجود ولما امكن ان يختلف الموجودات بالكمال واللاكمال
بالتقريب الكثير او القليل من الموجود الغير المتناهي يختلف التباعد ويصير ازيد او اقل
لكن بالمادة ولا يختلف بحسب معنى عدم التناهي كما يختلف الخط المذكور الغير المتناهي
بين ا و ب لو نزيد عليه من طرف ا خط آخر مثلا مقدار ذراع وتفكر ما نحن فيه هكذا اي
صنع وسلم ما قال الفيلسوف من ان الحركة والزمان غير متناهيين من الطرفين فنسبة العدد
جزء الحركة الماضي وجزء الزمان الماضي والموجود جزء هما الآني ثم خذ هذا اليوم فهو
فيجد بعد بلا نهاية من المتقدم لانك اذا ابتدأت منه الى جهة الزمان الماضي لا تصل الى
يوم قبله لم يتقدم عليه يوم آخر وكذلك يبعد بلا غاية من الزمان المتأخر لانك اذا ابتدأت
منه الى جهة الزمان الآتي لا تصل الى لا يأتي بعده آخر فهذا اليوم يتباعد من القسم المتقدم
والمتأخر تباعدا غير متناه كذلك الموجود المخلوق مثلا الهيولى الاولى تتباعد بلا انتهاء من طرف
الى العدم لانك لا تصل الى حد من هذا الطرف وكذلك تتباعد بلا غاية من الموجود الغير المتناهي
وجودا وايضا اليوم الآتي بعد مضي الف سنة من هذا اليوم يتباعد من المتقدم الغير المتناهي
تباعدا ازيد من تباعد هذا اليوم منه ويتقارب الى المتأخر منه تقاربا ازيد من تقارب
هذا اليوم اليه كذلك يكون فيما نحن فيه فان بعض الموجودات يتباعد من العدم تباعدا ازيد
من تباعد آخر منه ويقرب الى الموجود الغير المتناهي قربا ازيد من قرب الآخر اليه لكونه اكمل منه واقرب
الى الموجود الغير المتناهي والى العدم غير متناهيه ويعلم مما ذكرنا بالاستلزام ان الذي يستطيع
ان يخرج شيئا من العدم الى الوجود يجب ان يكون له قوة غير متناهية وهي لما لم توجد في فاعل طبيعي
لا يقدر ان يفعل شيئا من العدم اصلا واما دليل يحيى المذكور من انه لا يكون المركبات
مقابل لرأي الفيلسوف من ان كل ما يكون مركب دائما كما قال في المتن الرابع والستين من
اول الطبيعيات وكذا قال في المتن السابع والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة وقد بينا في الفصل
البحث الاول على المتن الثاني والاربعين باي معنى يقال الصورة متكونة او ليست بمتكونة

وايضا الصور لا يقال بتكونه حقيقة لانها موجودة بالقوة في الهيولى فتصدر من قوتها الى الفعل
كما سيتبين بعد بل انما يكون حقيقة هو المركب فقط وكذا لا يقال بفساد الصور بفساد الصور
حقيقة لانها لا تنعدم بالكلية بل تبقى في قوة الهيولى ولما لا تنعدم وتبقى بالقوة لا يقال بالحقيقة انه تفسد
بل انما يقال بفساد حقيقة انما هو المركب ومنه يبطل ما استدل بعضهم بان الصور الجوهرية تكون
بعد ان لا يوجد شيء منها وكل ما كان كذلك يكون من العدم فالصور الجوهرية تكون من العدم
لان ما يكون من العدم هو الذي يكون بعد ان لا يوجد لها شيء لا بالفعل ولا بالقوة اصلا
واما ما يكون بعد ان يوجد شيء لها بالقوة كما يكون الصور الجوهرية كذلك فلا يكون من العدم
واما ما استدل به راقواس من ان الصورة تكون من العدم لكنها لا تخلق لانها تكون بسبب
استعدادات متقدمة في الهيولى والمخلوق لا يكون بسبب الاستعدادات المتقدمة فالصور
ليست بمخلوقة فكذب محض فان النفس الناطقة مخلوقة بعد كون المادة مستعدة باستعدادات
متقدمة ثم اعلم ان هذه الآراء وامثالها مردود عند المشائين فاذا لم يدخل الصورة الجوهرية
في الهيولى من فاعل خارجي من سلسلة عالية منها ولم يوجد فيها شيء لها ولم يكن من اللاشيء والعدم
يجب ان تكون من قوة الهيولى بقوة الفاعل الطبيعي انتهى ما قال الشارح قال الفصل العاشر
في بيان مخرجية الصورة الجوهرية اعلم ان الشراح بينوا ورسموا المخرجية الصورة الجوهرية
من قوة الهيولى بوجوه مختلفة بينها الراهب شارح منها بوجهين الاول هو ان مخرجية من
قوة الهيولى هو ان تصير بفعل يصير به المركب من الهيولى المتقدمة لا تصير بهذا الفعل قال
والى هذا الرسم اشار توما اقويناس حين قال ان الصورة غير مخلوقة بل مخرجة لان ما توجد
بالذات بل الموجود بالذات انما هو المركب والصورة توجد مع المركب من الهيولى المفروشة
اولا وانتبه شارح بالاستقراء وقال انه ظاهر ان يكون الحال كذلك في جميع الصور المصدرة
عن الهيولى وبان المخرجية انما تتوقف على فعل الفاعل بالذات المتعلق بالهيولى بالذات وبهذا
الفعل يكون الصورة مع كون المركب وتتحد بالهيولى ولهذا يكون به المركب اولا وبالذات
وتكون معه الصورة بالتبع وهذا الرسم ليس بجيد لانه ناقص من وجه ومشتمل على الزوائد من وجه
آخر اما انه ناقص فلانه ان كان رسما لمخرجية الصور الجوهرية كما قال الراهب المذكور يدخل فيه
مخرجية الصور العرضية ايضا لصدقه عليها لان الاعراض اللازمة تكون بفعل يكون به
المركب من الهيولى المتقدمة لان النار مثلا اذا صدرت نارا فكما اصدرت معها صورة النار
كذا اصدرت معها حرارتها فكان يجب ان يقال هو ان تكون بفعل يكون به المركب الجوهري
من الهيولى وان كان رسما لمخرجية الصور مطلقا جوهرية كانت او عرضية لا تصدق على مخرجية
الصور الصناعية التي هي عرضية لانها لا تكون بفعل يكون به المركب من الهيولى المتقدمة
لان المتبادر من الهيولى المتقدمة هي الهيولى الاولى بل تكون بفعل يكون به المركب من الهيولى
المتأخرة اي الموضوع بالفعل واما انه مشتمل على امر زائد فلان توصيف الهيولى بالتي لا تكون
بهذا الفعل مما لا حاجة اليه لانه لما وجب ان تتقدم الهيولى من هذا الفعل والا صدق على ما
يتبادر من التعريف يستفاد منه بديهة انها لا تكون بهذا الفعل فلا حاجة الى التصريح
به والثاني هو ان مخرجية الصورة من قوة الهيولى هو تكونها مع توقفها عليها في وجودها
وكونها وذكر هذا الرسم كثيرون آخرون مع تغايرها قال بعض فهم مخرجية الصورة
من قوة الهيولى ليس في نفس الامر شيئا الا انها تكون بالارتباط بالهيولى المقومة لها وقال
بعض الناس

وقال بعض اخر مخرجية الصورة من قوة الهيولى هو ان تتوقف على الهيولى في الوجود والتكون
والتحفظ ومن هذا الى بعض المتأخرين مع الراهب بزيادة خواص والاحسنية لها كما سيجيء
وهذه البيانات صحيحة لكنهم لم يذكروا سبب مخرجية الصورة هكذا واشار اليه توما اقويناس
حيث قال مخرجية الفعل من قوة الهيولى ليس شيئا الا ان يصير شيء كان في الهيولى اولا بالقوة و
وهذا هو راي المص بلا ريب فانه حين كان يعرف في المتن الخامس عشر من ثامن ما بعد الطبيعة
كيفية تكون الصورة واتحادها بالهيولى قال الفاعل هو العلة لان يصير ما هو بالقوة بالفعل
ولان تفهم هذا على وجه الكمال ينبغي ان تعلم ان كل معلول محاط بالقوة في علته والا لكان علته
مصدرة لما لا تحيط لا بالفعل ولا بالقوة ولا صدر ما لا يقدر ان يصدره وهو مستحيل
ومن هذا يعلم ان شيئا يمكن ان يكون في قوة اخر بوجهين الاول ان يكون في قوة الفاعل كما يكون
الولد في قوة والده قبل ان تولده وكما يكون المصنوع في قوة الصانع قبل ان يصنع بالفعل وكما
يكون كل صورة في قوة فاعلها قبل ان تفعل والثاني ان يكون في قوة الهيولى والعلة المادية
كما تكون الصور فيها فالصور تكون في قوة الفاعل وفي قوة الهيولى اي في قوة فاعلية وفي قوة
القابلية هكذا يستفاد من المتن الثاني من تاسع ما بعد الطبيعة وسبب هذا هو ان كل علة
محيطة بمعلولها على مقتضى علية المختصة بها ولما كان الفاعل يؤثر من حيثيته بالفعل يحيط
معلوله بوجه الفاعلية والتأثير ولما كان الهيولى يكون علة من حيث انها قوة صرفة يحيط
معلولها بجهة القوة والقابلية فعلى هذا مخرجية الصورة من قوة الهيولى هو ان يخرج الى
الفعل باخراج الفاعل اياها من قوة الهيولى التي كانت هي محاطة فيها واذا كان الامر كذلك فما
فالصورة التي كانت محاطة في قوة الهيولى هي فقط مخرجية منها لا غيرها فلو لم يكن واحدة منها
محاطة فيها لا يقال انها خارجة منها كالنفس الناطقة على رأي اهل الملل فانها لا تخرج من قوة
الهيولى بل يخلقها الله تعالى فيها اذا استعدت وسويت وقال المص في الفصل الثالث
من ثاني كون الحيوانات انها تأتي من الخارج انتهى ونعلم اي صورة محاطة في الهيولى وآية
لا من افعالها لان الصورة الغير المخرجة من بطنها يكون لها فعل مخصوص لا يشاركها
فيه الهيولى ولا فعل جسماني كتعقل الكليات والصورة المخرجة منه يكون جميع افعالها
متعلقة بالهيولى ومرتبطة بها ومما ذكر يعرف ظاهرا حقيقة مخرجية الصور من قوة الهيولى
وان سببها هو ما اشار اليه المص وتوما اقويناس كما فصلناه وكون الصور متوقفة منه على الهيولى
في ان توجد وتكون وتحفظ تنشأ من هذا السبب فان الصور المصدرة قد كانت اولا بالقوة في
الهيولى ثم صيرت بالفعل وهذه الصور معلولات الهيولى لانها كانت محاطة فيها وكل معلول يتوقف على
علته في ان يوجد فالصور المذكورة تتوقف عليها في ان توجد ولما كان يتكون ويحفظ كل شيء كما
يوجد فتتوقف عليها في ان تتكون وتحفظ ومن هذا الاصل يتفرع الخواص الخمس التي اوردها
بعض الشراح لا سيما رئيس الراهب وزعموا انهم بينوا بها حقيقة مخرجية الصور من قوة
الهيولى الاولى هي ان تلك الصور الهيولانية المخرجة من الهيولى تصدر الفاعل الطبيعي منها
بسبب الاستعدادات والحالات الهيولانية الثانية هي ان تلك الصور تتوقف في تكونها على الهيولى
بعنى لا يمكن ان تصدر الا من بطن الهيولى الثالثة هي انها تتوقف عليها في وجودها لانها
لا يمكن ان توجد بدون بدون الهيولى التي صدرت منها ولو آنا بل تفسد لها منها عين
فسادها الرابعة هي انها تتوقف عليها في افعالها الخامسة هي انها تتوقف عليها بالماهية ولهذا

ان صدر و نعلم علما انا ما بدونها لكن لا يمكن نعلم بهذه المذكورات سبب مخرجيتها واصله بل هي
امارات وعلامات نعلم بها الصور المصدرة وتكون اثار العلة التي ذكرناها الآن كون امثال
هذه الصور مخرجة عن الفواعل الهيولانية بسببها الاحوال والاستعدادات الهيولانية كما يدل
عليه الخاصة الأولى انما نشأ من كونها اولا في قوة الهيولى لان كل قوة انفعالية لما كان يجاز لها
فاعل مناسب لها كما قال المصر في المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة وفي المتن الثاني
من تاسعه وكل ما يكون في قوة شيء يجب ان يخرج الى الفعل بتأثير مناسب له وللموضوع الذي هو فيه
وكان تلك الصورة في الهيولى وهيولانية لزم ان تخرج الى الفعل من الفاعل الطبيعي بالافعال الطبيعية
ومن هذا الاصل يتفرع الخاصة الثانية والثالثة نعني ان هذه الصور تتوقف في ان تكون
وان توجد على الهيولى لانها لما كانت في الهيولى كما في العلة المادية يجب ان تتوقف فيهما عليها لان كل
معلول يتوقف على علته واذا توقف عليها في وجودها يجب ان تتوقف عليها في افعالها ايضا لان
الفعل والعمل يتوقف على الوجود فيتفرع منه الخاصة الرابعة ايضا واما الخاصة الاخيرة اي
كونها كون ماهيتها موقوفة عليها فعلم مما سبق ومنه نعلم ان ما قيل ان المخرجية من قوة الهيولى
هي صيرورة شيء كان بالقوة بالفعل حق ونعلم ايضا ان جميع الصور الهيولانية والفاسدة تخرج
من بطن الهيولى واما النفوس الناطقة الانسانية فليست كذلك ونقدر ان نجيب عما يسأل لم يقال
الصور مخلوقة مع انه لم يكن شيء لها اولا موجودا في الهيولى بان نقول لان هذه الصور تتكون من
الموضوع المتقدم الذي كانت هي مخالطة بالقوة فيه والخلق هو اصدار تمام الشيء من العدم نعني
من غير ان يكون اولا مخالطا وموجودا في الموضوع بالقوة لان النفس الناطقة وان كان تتكون
في المادة لانها فعل لها وفعل كل شيء توجد فيما كان فيه بالقوة ويستعد بالطبع ان تتكون في الهيولى
المخصصة كما قال المصر في المتن السادس والعشرين من ثاني النفس لكنها لم تتكون عن المادة هذا ما
قالوا ونحن نقول ان جميع ما سوى الله تعالى وصفاته العلى مجعوله ومخلوقه تعبده الله تعالى على ما
دل عليه الآيات القرآنية قطعا ولنا براهين عقلية يقينية تركنا ذكرها مخافة الاطناب ومن
يعتقد غير ما قلنا فقد ضل ضلالا بعيدا

الفصل الحادي عشر في ان جميع الصور العرضية هل تخرج من قوة الموضوع ام لا

انما قلنا من قوة الموضوع ولم نقل من قوة الهيولى كما قلنا في مخرجية
الصور الجوهرية لان الهيولى انما تقال حقيقة بالنسبة الى الصور الجوهرية والموضوع بالنسبة
الى الصور العرضية وهو المركب كما يستفاد من المتن العاشر من ثاني الكون والفساد ومن
المتن الثاني عشر من ثامن ما بعد الطبيعة ومن المتن الرابع من ثاني النفس وبهذا المعنى
لا يقال الصور الجوهرية توجد في الموضوع كما قال في فصل الجوهر من كتاب المقولات نعم قد يطلق
الموضوع ويراد به الهيولى كما اطلقه المصر في المتن الثاني والثمانين من الكتاب السابق لكن لا
مجازا وايضا الظاهر من مخرجية شيء من القوة الانفعالية هو صدوره من قوة انفعالية
لشيء يوجد هو فيه بعد بالفعل والصور العرضية توجد في الموضوع فلهذا قلنا من قوة
الموضوع والصور العرضية اجناس بعضها يتعلق بموضوعها ويصفه بلا احتياج الى التعلق
بامر خارجي كالبياض والحرارة وبعضها يتعلق به ويصفه بامر خارجي مع احتياجه الى تعلقه
به كالفعل والتأثير فانه انما يسمى ما فاعلا ومؤثرا بسبب تعلق فعله وتأثيره الى شيء آخر اي
المفعول والمتأثر وكالتمكن والتقرب وبعض اعراض القسم الاول جسمانية وبعضها نفسانية
ان تعلق بعضها كالنمو والصور العقلية والاعراض الجسمانية تنقسم الى اربعة اقسام بعضها

بعضها خواص وطبيعية كحرارة النار وبرودة الماء وقابلية الضحك للانسان وبعضها يكون من
من غير ميل طبيعي للموضوع ونسمى قسرية كالحرارة في الماء وبعضها يكون كالمتوسط بينهما كالحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة الحاصلة في الخشب من الفاعل الخارج لانه وان حصلت الحرارة
في الماء والخشب من الفاعل الخارج جبرا وقسرا لكن استعداد الانفعال يختلف فيهما فان الماء
من حيث انه بسيط وبارد اشد برودة من الخشب يخالف الحرارة ويمانعها واشد مخالفة وممانعة
من مخالفة الخشب اياها لانه مركب من العناصر وليس ببارد كالماء وبعضها يكون صورا صناعية
كصورة البيت والسرير والصنم وصور امثالها

في بيان الاعراض الجسمانية الطبيعية كانت اولا هل تصدر من قوة الموضوع ام لا

قد بينا ان بعض الاعراض الجسمانية خواص وطبيعية وبعضها ليس
كذلك والاعراض الاول تصدر مع اصدار صدورها الصور الجوهرية وتمام المركب لان مثل
هذه الاعراض تفيض من الذات في الشيء الطبيعي بفيضانها ما واعراض القسم الثاني تفعل بفعل
مغاير لفعل به فعل الموضوع كما يفعل النار الحرارة في الخشب واذا عرفت هذا فاعلم انه ذهب بعض
المتأخرين منهم سونخنس وسارج واورج الى ان الصور الجسمانية الطبيعية ينبغي ان يقال على
الاطلاق انها تصدر من قوة الموضوع لانه لا يمكن ان يثبت تكونها من العدم وخلقها ولا يمكن
ان نسمي مخرجيتها باسم آخر مخصوص قال الشارح لكن لا ينبغي ان يقال انها مصدرة على الاطلاق
بل الاولى ان يقال انها مصدرة مع مصدرية الصورة الجوهرية لان هذه الصور لا تتكون بفعل
محض مخصوص آخر بل تتكون بفعل يصدر به الصور الجوهرية بوجهها وتتكون فتصدر مع
مصدرية الصور الجوهرية فلا ينبغي ان يقال انها تصدر على الاطلاق بل ينبغي ان يقال
انها تصدر مع مصدرية الصور الجوهرية وايضا الذي يعطي الصور الجوهرية يعطي لوازمها
ايضا والاعراض المذكورة لازمة للصور الجوهرية طبعا فالذي اصدر الصور الجوهرية
من بطن الهيولى هو اصدر هذه الاعراض معها بهذا الاصدار ومن هذا عرفت باي اسم ينبغي ان
يسمى مخرجية هذه الاعراض وكذا الكيفيات الثانية كاللون والرائحة والطعم الطبيعية للجسم الموضوع
تصدر باصدار الصور الجوهرية واما القسم الثاني الذي يكون بدون ميل طبيعي كالحرارة في
في الماء فاختلفوا في انه هل يصدر من قوة الهيولى الموضوع ام لا قال بعضهم ان مثل هذه الاعراض
لا تصدر من قوة الهيولى لان مثل هذه الاعراض لا تخالط في قوة الهيولى الموضوع لانه كيف يعتقد
ان يكون الحرارة مخالطة في قوة الماء مع انه بارد بالطبع باعلى مراتب البرودة وكل ما لا يخالط
في قوة شيء لا يصدر من قوته كما مر في الفصل السابق فامثال هذه الاعراض لا تصدر من قوة
الموضوع النهي لكن حقق بعضهم انها مصدرة من قوة الموضوع الذي حصلت فيه بفعل
الفاعل الخارج مثلا ان الحرارة الحاصلة في الماء من النار اصدرت من قوة الماء لانها لا تتكون
من العدم لانها تتكون من الفاعل الطبيعي ومن الموضوع المتقدم والفاعل الطبيعي لا يخرج
شيئا من العدم الى الوجود ولا تتكون من الانقلاب الكلي لشيء آخر اليها لان العرض لا ينتقل
من معروض الى معروض آخر ولا تصدر مع امر ما آخر فينبغي ان تصدر بسبب الفاعل من قوة موضوعها
وايضا ان امثال هذه الاعراض تتوقف في ابتداء تكونها ووجودها على موضوعها وكل ما يتوقف
في ابتداء تكونه ووجوده على موضوعه يصدر من قوة موضوعه فامثال هذه الاعراض
تصدر من قوة موضوعها واجابوا عن دليل اصحاب الرأي الاول بان الحرارة تخالط في قوة
الماء لكن لا يوجبه صورته بل يوجبه مادته لان الهيولى يدرك كل شيء وكما قال الفيلسوف

في المتن الثاني عشر من اول الكون والفساد من انها تكون لكل شيء بالقوة ولما قال في المتن الرابع والعشرين من ثانيه ان العناصر تتولد من هيولى واحدة بالتبادل واذا كان الامر كذلك كانت الحرارة ايضا في قوة هيولى الماء فتكون في قوته فاذا كانت في قوته تصدر من قوته ايضا لكن المقدم حق فكذا التالي واما القسم الثالث اي الاعراض المتوسطة كالحرارة في الخشب فتصدر من قوة الموضوع بسبب الفاعل الخارج للدليل الذي ذكر لاثبات صدور القسم الثاني منها من قوته واما القسم الرابع اي الصور الصناعية فالعلماء اختلفوا في انها هل تصدر من قوة موضوعاتها ام لا فذهب بعضهم الى انها لا تصدر منها لكن لا ببرهان واحد ولا بدليل واحد لان الراهب شارح زعم انها ليست الا بعض صور عرضية ولما لم يكن لاجلها عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط ولا يكون مخرجية مخصوصة منها وبين هذا بان الصانع بميل الصورة تفعل بالصنعة فيسدد بالصنعة عمله ليفعل الصورة المقصودة لكن هذا العمل الذي يصل به الى مقصوده لا ينتهي بالذات وبلا واسطة الى هذه الصورة بل الى وجه اخر تتناهى منه لان امثال هذه الصور تحصل دائما بالحركة المكانية التي تنتهي الى المكان ومنها تنشأ اشكال المصنوعات اما بقطع الاجزاء وتفريغها ونحتها او بتركيبها ووضعها مرتبة ولهذا ليس في عمل هذه الصور مخرجية مخصوصة كما يكون في الظهور الطبيعي وحصل من هذا ان لا يكون هذا مختصا بالصور الصناعية من حيث انها صارت بالصنعة بل يكون شاملا لجميع الاشكال وان حصلت بصرف عمل طبيعي لانها تصير دائما بالتعاقب والتبعية فقط اما المخرجية المقدار او لتخلخله او تكاثفه او لوضعه وذهب رهابين فوميرجنسنس الى ان الصور الصناعية لا تخرج من قوة الموضوع لان الصور الصناعية لا يكون للموضوع بالنسبة اليها قوة طبيعية ولا ميل اليها ميلا طبيعيا بل يكون في قوة طبيعية الى صنعة الانسان وكل ما يخرج من قوة الموضوع يكون للموضوع قوة طبيعية وميل طبيعي بالنسبة اليه لان مثل هذا الموضوع يكون علة مادية وكل علة مادية تميل بالطبع الى معلولها فالصور الصناعية لا تخرج من قوة الموضوع ووافقهم توماجيانس وبعض اخر في انها لا تصدر من قوة الموضوع لكن لا لان القوة التي تكون في مادتها مطيعة لا طبيعية بل لان هذه الصور تحصل بدون استحالة الموضوع لانه ليس للصنعة قوة محولة للموضوع ولا يصدر صورة بدون الاستحالة من قوة المادة وهكذا يعتقدون للحركات الجبرية قال الشارح ان جميع الصور الصناعية والاشكال الحادثة في موضوع ما مصدرة من قوة موضوعها واثبت دعواه اولا بان الصور الصناعية تكون من الموضوع بعد عدمها وتغير موضوعها لان النحاس الذي لم يكن صنما يصير بعد صنما وح تصير صورته من الموضوع متوقفة عليه بعد عدمها بتغيير الصنعة اياه فان الصنائع مباد مبدلة لاخر من حيثية اخر كما قال المصنف في المتن الثالث من تاسع ما بعد الطبيعة وكل ما يكون من الموضوع بعد عدمه وتغير موضوعه متوقفا في وجوده عليه يصدر من قوة موضوعه فالصور الصناعية تصدر من قوة موضوعها وثانيا بانها موجودات خارجية مطلقة بلا ريب وهي لا تنتقل الى المصنوعات من موضوع اخر لان العرض لا ينتقل من مغروض الى مغروض ولا يمكن ان تصير من موضوعاتها بمجرد التعاقب والتبعية كما سيجيء فبقي انها تصدر من قوة الموضوع بالصنعة ثم قال ان الاشكال الحادثة في الموضوع تصدر ايضا

من قوة الموضوع لان الاشكال التي يقبلها الموضوع وتلائمه بالطبع تصدر مع صدور مثلا شكلا الفرس والبيضة لما كانا ملائمين لصورتهما تصدران من قوة الهيولى مع اصدار صورتهما الجوهرية من هيولاهما كما قلنا للاعراض الطبيعية وكذا اذا صنع صنم من الجص بالصنعة الحاصلة بها الصنم ثم رد ما قال شارح من انه لما لم يكن لاجل حصول الصور الصناعية عمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط ولا يكون لحصولها مخرجية مخصوصة منها بانه خطأ فاحش لان ما لا يحصل بالذات وبلا واسطة بفعل الطبيعة لا يلزم ان لا يصدر من قوة المادة والا لما اصدرت الصور الجوهرية ولا العرضية الطبيعية من قوتها لانه ليس لاجل حصولها فعل طبيعي بالذات وبلا واسطة لان الصور على الاطلاق لا تتكون بالذات كما قال الفيلسوف في المتن السادس والعشرين من سابع ما بعد الطبيعة لانه لم تتكون صورة الفرس بالذات بل الفرس ولم تتكون البياض بالذات بل الابيض مع ان هذه الصورة مصدرة من قوة المادة قطعا فالملازمة المذكورة اي قوله لما لم يكن لحصول الصور الصناعية فعل وعمل طبيعي بالذات وبلا واسطة تحصل بالتعاقب والتبعية فقط باطلة لا يقال ان الصور الصناعية حاصلة بالتعاقب فلهذا لا يكون لها مخرجية مخصوصة بخلاف الصور الجوهرية والعرضية الطبيعية ولهذا يكون لها مخرجية مخصوصة لانا نقول ان الصور الجوهرية والعرضية الطبيعية ايضا حاصلة بالتعاقب وبعد الاستعدادات الحاصلة في المادة فلو كان التعاقب مانعا للصدور من قوة شيء لما كانتا صادرتين من قوة المادة والتالي باطل وكذا ورد ما قال فوميرجنسنس بان للموضوع الصناعي قوة مطيعة لصنعة الانسان وهذه القوة ليست خارجة من دائرة سعة قوته الطبيعية لانها يمكن ان يخرجها الفاعل الطبيعي الى الفعل سواء كان هذا الفعل مناسبا لها طبعا او لا ولهذا انما فعل الصانع هذه الصورة بفعلها بالقوة المحركة الطبيعية وان كان يحركها بالارادة ويسددها بالصنعة ولهذا يقع كثيرا ان تعمل هذه الصورة باجتماع الاسباب الكثيرة وقليلا ما بالاتفاق والبخت ورد ما قال جيانس وبعض اخر بان قولهم لان هذه الصور تحصل بدون استحالة الموضوع كاذب ان اخذت الاستحالة اعم من الحقيقية والمجازية لظهور تغير حال الموضوع بها وغير مفيد لهم ان اخذت حقيقية لان الاستحالة الحقيقية ليست بلازمة في تكون الصور الصناعية **الفصل الثاني عشر في ان الكيفيات المعنوية كالنور والصور المعنوية والصور العقلية هل تصدر من قوة موضوعها ام لا** قال بعض المتاخرين انها لا تصدر منها لان هذه الصور تتكون في ان واحد بلا مقابلة ضد لها وبلا تبدل الموضوع تبدلا طبيعيا ولهذا تسمى صورا لا مادية والصور المصدرة من قوة موضوعها يجب ان تتكون تدريجا ومع مقابلة ضدها لها وتغير الموضوع تغيرا طبيعيا فالصور المذكورة لا تصدر من قوة موضوعها ولانها لا توجد في الاجسام التي تحت فلك القمر فقط بل توجد في الافلاك ايضا وظاهر ان صورة ما لا يمكن ان تصدر من قوة الفلك والا لقبل انفعالات وتغيرات خارجية وكان معرضا للفساد وهو مخالف لراء المشائين فلا يجوز ان يقال انها مخرجة من قوة موضوعها على رأيهم انتهى لكن ينبغي ان يقال ان الصور والنور المعنوية كيفما تكون كيفيات موجودة لا مادية بل نفسانية كذا تصدر من موضوعها القابلة لها بوجهها المخصوص بها ولاثبات هذه الدعوى نضع مقدمة ونثبت اخرى نضع ان الكيفيات المذكورة موجودات خارجية

لا طبيعية ولا هيولانية بل روحانية ومعنوية ولهذا تكون موجودة في موضوعها بوجه
اخر لان الاعراض الطبيعية الهيولانية توجد في موضوعاتها بالاستناد اليها والاعراض
النفسانية توجد في موضوعاتها كما في الحامل ولهذا لا يجوز ان يقال انها تصدر من موضوعاتها
بوجه تصدر به الاعراض الهيولانية بل بوجهها المخصوص بها وينبغي ان نبين ما قلنا بان
نتكلم لهذه الصور مع ملاحظة نسبتها الى الصور الطبيعية فنقول لجميع الاشياء التي تجتمع في
مخرجية الصور الطبيعية الهيولانية توجد في النور والصور المعنوية على وجه مناسب لها
فلما يوجد في مخرجية الطبيعية فاعل مخرج اياها كذلك يوجد هاهنا جسم نير لان النور على
ما قال الفيلسوف في المتن التاسع والستين من ثاني النفس هو صورة للجسم النير وكما يوجد
هيولى اي موضوع يقبل فيه الصور الطبيعية التي هي افعال له كذلك يوجد هنا بوجه مناسب
موضوع حامل اي جسم منبصر يقبل فيه النور الذي هو فعل له لما قال في المتن المذكور و
المتن الثالث والسبعين من الكتاب المذكور بان النور فعل المستضيء وهو كاللون للمبصر
وكما يكون الموضوع هناك خاليا عن الصورة اولا ثم تخرج من قوته كذلك هاهنا يكون الموضوع ع
والمتوسط الحامل النور والصور خاليا عن النور والالوان بالفعل وقابلا لان ياخذ
هما لما قال في المتن الحادي والسبعين من الكتاب المذكور قابل اللون يكون بلا لون وقابل
الصوت بلا صوت وايضا كما ان الاعراض الطبيعية تتوقف في وجودها وبقائها على الموضوع ع
كذلك النور والصور تتوقف على موضوعهما الحامل لهما ولهذا امتنع المصنف في المتن الرابع
والسبعين من الكتاب المذكور رد موقريطيس القائل بانه لو توسط الخلاء بيننا وبين الفلك
لابصرنا النملة لو كانت فيه بان هذا ينبغي ان يظن محالا لان صور الالوان يجب
ان تتوصل بواسطة الخلاء ليس كذلك لانه لا يكون حاملا موصلا لها وايضا كل منهما يكون
بتحول الموضوع اما الصور الهيولانية فبالتحول الطبيعي الفسادي واما هذه فبالتحول الكمالي
الغير العنادي ايضا كل منهما يكون بعد عدمه الخاص ويفيد نافاتية تامة لما قال المصنف في المتن الثاني
والعشرين من الثالث عشر مما بعد الطبيعة من انه كما يوجد في التكون والتبدل الطبيعي امور
ثلثة اعني الحد منه كالاسود والحد اليه كالابيض والموضوع كالسطح كذلك يكون الظلمة
في تكون النهار كالحد منه والهواء كالموضوع والنور كالحد اليه ومن هذه الثلثة يتكون
الليل والنهار لكن في تكون الليل يكون الحد منه هو النور وفي تكون النهار يكون الحد منه
هو الظلمة فاذا تحقق في تكون النور والصور المعنوية هذه الامور التي تكون في الصور
العرضية الهيولانية امارات لمخرجيتها من قوة الموضوع يكونان هما ايضا مخرجين من قوة
موضوعهما بوجههما المخصوص ثم قال ونثبت ايضا بان النور والصور المعنوية موجودان
خارجية واعراض مطلقة وهما لا انفعالان ولا يتكونان في شيء واحد في الفاصل او في
الموضوع بحيث اذا كانتا تدخلان في الموضوع الذي يكونان فيه الان بل يحصلان في القابل
الذي يكونان فيه ويتوقفان بحالهما المخصوصة على هذا القابل الذي هو علتهما المادية كما بينا
انفا فيخرج من قوة موضوعهما ثم رد الدليل الاول لاصحاب الرأي المقابل بان ما قالوا ان
الصور المتضادة يجب ان تتكون تدريجا الا انه كذب لان الصورة الجوهرية تتكون في آن
والحكم كما ثبت في اول الخامس من الثمانية وبان ما قالوا ان صدور الصورة يجب ان يكون بورود
الضد من الموضوع كذب ايضا لان الصور الجوهرية تصدر من الهيولى مع انها لا ترد عند

مضادتها

مضادتها صورة جوهرية اخرى مضادة لها لان الجوهر لا يضاد شيئا وبان ما قالوا من
ان مضادة الصور تستدعي تغير الموضوع وتبدله الطبيعي كذب نعم مضادة الصور
الطبيعية تستدعي تغيرا طبيعيا مفسدا ويكفي لصدور الصور المعنوية تبدل موضوعها
المكمل له لان الجوهر الهواء مثلا وجسما اخر شفافا كذلك في قبول النور بالذات وان كان
يتبدل قليلا لانه يعود من القوة الى الفعل ويتحول من عدم صورة الى وجودها ولانه
ياخذ في نفسه امرا موجودا لكن لما لم يكن مثل هذا التغير طبيعيا وهيولانيا سميت هذه
الصور صورا بلا مادة وتكونها تكونا بلا مادة ومما ذكر يضمحل الدليل الثاني ايضا لان
الفلك قابل للتبدل والتغير المكمل الذي لا يأتي به الفساد بل الكمال

الفصل الثالث عشر في ان الصور الرفيعة من الطبع هل تصدر من قوة موضوعها ام لا

قال الشارح
قد بحث علماء النصارى في ان الصور العالية عن الطبيعة المسماة بالفائضة بالذات
كالكرم واللطف والايمان والشفقة وسائر الفضائل هل تصدر من قوة موضوعها
ام توجد بوجه اخر فذهب بعض متكلميهم الى انها لا تصدر من قوته لان النفس الانسانية
لا تحيط الفضائل احاطة العلة بالمعلول وكل ما يصدر من شيء انما يصدر عنه بعد ما
كان هذا الشيء محيطا به احاطة العلة بالمعلول لان صدور شيء من شيء اي خروجه
منه هو صيرورته بالفعل بعد ما كان بالقوة فيه فالفضائل لا تصدر من قوة موضوعها
اي النفس الناطقة وتثبت الصغرى بان الكيفيات العالية من الطبيعية ليست منتظمة في
سلك ترتيب النفس الناطقة بل اعلى منها ومن قوتها بمراتب غير متناهية اي ليس بينهما مناسبة
وكل ما حاطها في شيء احاطة المعلول في العلة يجب ان يكون منتظما في سلك ترتيبه والا
لتخالفا العلة والمعلول ولم يكونا متناسبين وبان النفس الناطقة لا تميل الى امثال هذه الكيفيات
العالية لكونها امرا طبيعيا والعلة تميل بالطبع الى معلوله واثبتوا ما قالوا ايضا بان النفس الناطقة
وقواها اي العقل والارادة التي تقوم بها الكيفيات المذكورة ليست لها قوة طبيعية بالنسبة اليها
وكل موضوع يصدر شيء من قوته يجب ان يكون له قوة طبيعية بالنسبة الى ما يخرج منه فالنفس
فالنفس الناطقة ليست بموضوع يصدر منها تلك الكيفيات المذكورة انتهى ما قالوا وذهب جمهور
هم الى انه وان لم يكن صدور العالية صدورا طبيعيا لكنه ليس خارجا من سعة دائرة صدور
الصور من قوة الموضوع فلهذا يجب ان يقال على الاطلاق ان هذه الكيفيات توجد بالصدور من
قوة موضوعها المطيعة فالكذا قال توما اقويناس وبادحس مرلتس وسارج ورماين
فومبلتنس وبعض اخر واستدلوا بان الصور المذكورة تتوقف على موضوعها في وجودها
وبقائها لانها اعراض وكل ما يتوقف على موضوع ما في وجوده وبقائه يصدر من قوته فالصور
المذكورة تصدر من قوة موضوعها وبان الصور المذكورة لا تخلق لانها اعراض والمخلوقية
في عرفهم تكون للجواهر كما يكون التكون والتولد لها كذلك فكما ان تلك الاعراض لا تتكون
ولا تتولد فكذا لا تخلق ولا تخلق ايضا بالمعية يقال لما يخلق مع الغير بتعاليه وهو لم يخلق مع النفس
الناطقة فلما لم يكن مخلوقة مستقلة ولا مخلوقة بالتبع يجب ان تعرف بانها صادرة من قوة
الموضوع لان صدور الصور في الاشياء المطلقة يكون مساويا للعدم المخلوقية بحيث
يصدق ان يقال هذه الصورة غير مخلوقة لا بالاستقلال ولا بالتبع فصادرة من الموضوع
لا يقال ان الصور وان كانت ~~لا يجوز ان يكون للصور الرفيعة ايضا~~ لا تكون حقيقة واصلا

كما مر غير مرة لكن لما كانت النفس الناطقة التي هي صورة انها مخلوقة على ما ذهب اليه أهل
الملل يجوز ان يكون الصور الرفيعة ايضا مخلوقة لانا نقول النفس الناطقة موجودة بالذات
وساكنة في البدن كالجوهر المستقل والصور العالية ليست كذلك بل لا يمكن ان تكون كذلك
لانها اعراض والى هذا الرأي ذهب الشارح واجاب اصحاب هذا الرأي عن الدليل الاول
لاصحاب الرأي الاول بان كون الشيء محاطا بالقوة في شيء كما في الهيولى والموضوع يقع على وجهين
الاول ان يحاط في قوته الطبيعية كما يحاط الصور في الهيولى واذا كان كذلك يكون العلة
والمعلول من سلك ترتيب واحد وتميل العلة الى المعلول بالطبع والثاني ان يحاط في قوته هو
الطبيعية والمحيط بهذا الوجه لا يجب ان يكون من سلك ترتيب واحد مع المحاط ولا ان يميل بالطبع
الى المعلول بل يكفي ان يكون له قابلية فقط لان يستعمله فاعل الترتيب العالي على مقتضى ارادته
وبهذه الاحاطة تحاط الصور العالية في النفس الناطقة لان لها استعدادا او قابلية لايجاد
في غيرها ومن هذا قال ارسطو تستنشق قوة اخذنا لانسانك الكرم والمجد طبيعي له واما اخذهما
من الله تعالى وعن الثاني بان الكبرى اي كل موضوع تصدر من قوته شيء يجب ان يكون له قوة
طبيعية بالنسبة الى ما يخرج منه كاذبة ان اخذ موضوعها اعم لانه لا يجب ان يكون لكل موضوع ع
ما ذكر كان اولا تصدر منه صورة قوة طبيعية لانه يكفي ان يكون له قوة طبيعية او قوة اخرى
وان اخذ اخص اي بمعنى كل موضوع طبيعي فلا يستلزم المدعى ونعم ما قال الشارح ان الموضوع
لا يستوي مع القوة الطبيعية للصور العالية وهذه الحال التي يطلبها اصحاب الرأي الاول
في الموضوع ليصح ان يقال ان الصورة العالية صدرت من قوته ولما كان لم يجدوها حكموا
بانها لا تصدر منه لكن هذه الحال وان كانت واجبة للصدور بالطبع لكنها ليست بواجبة
للصدور المطلق الداخل تحته صدور الصور العالية وقال فيثاغورس ان القوة المطيعة
وان كان من طرف الموضوع طبيعية لانها استعداد النفس الناطقة لكنها من طرف الفاعل
والعالية فوق الطبيعة وسببه ظاهر لان معنى القوة المنفعلة لا نعلم الا من موضوعها
الذي هي فيها لانه تتحد في موضوع واحد قوى كثيرة بل يعلم من النسبة الى الفعل المقبول
والفاعل لما قال المص في المتن الثاني والعشرين من ثاني النفس ان القوى تتنوع بالفعل ومن
هذا تعرف تحقق نسبة كافية بين القوة المطيعة للنفس الناطقة والصور العالية لكون
من تلك القوة لها وعن الثالث بان صدور امثال هذه الصور يسمى خلقا على مقتضى علم
الاخلاق من حيث انها لا تتكون من الاستعدادات وتسمى فائضة من حيث انها الانحطاط في
القوة الطبيعية للنفس الناطقة وتصدر من الفاعل الاعلى **الفصل الرابع عشر في**
ان صور الافلاك والعناصر هل صدرت في ابتداء خلق هذا العالم من قوة الهيولى ام هذا
البحث لا يجري بين المشائين القائلين بقدم العالم بل بين القائلين بحدوثه وتركب الجسم
من الهيولى والصورة ذهب اليه بعض المليين قال الشارح افترقت النصارى الى فرقتين فذهب
بارثلمس تولينيا واسفورج واتباعهما الى انهما تصدران من قوة هيولاهما الان صور الافلاك
والعناصر تتوقف في ابتداء ايجادهما على هيولاهما وكلما يتوقف في ابتداء ايجاده على الهيولى
تصدر من قوة الهيولى فصور الافلاك والعناصر تصدر من قوة الهيولى وتثبت الصغرى بان
المذكورة تتوقف الان في وجودها وبقائها على الهيولى وكلما يتوقف الان في وجوده
وبقائه على شيء يتوقف في ابتداء ايجاده عليه لان كل شيء حدث كما يوجد في الصور المذكورة

تتوقف في ابتداء ايجادهما على هيولاهما ولان صور العناصر في ابتداء خلقها لما لم يجعل بجعل
جعل به هيولاها الاولى بل بعدما جعلت الهيولى اولا جعلت هي فيها بجعل مغاير لجعل الهيولى
صارت مصدرة من قوة هيولاها لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فظاهرة واما
حقيقة التالي فلان للجعل الذي وجدت به هيولاها قد بقي الى هذا الان لانه مبقي لوجود
الهيولى وابقاء الشيء هو دوام جعله والجعل الذي وجدت به بعض صورها لم يبق الان
لانها فسدت فانقطع الجعل الموجد اياها عن ايجادها فكلما كانت الجعل المبقي لوجود هيولاها
متحققة الان والجعل المبقي لوجود صورها غير متحققة الان وكان الابقاء والجعل امرا واحدا
بالذات فظاهر ان الهيولى اوجدت بجعل والصورة بجعل آخر ولما لم يمكن ان يوجد الصورة
قبل خلق الهيولى لتوقفها في وجودها عليها يجب ان نعرف بان الهيولى اوجدت اولا كالموضوع
فاخرجت منها وجعلت فيها في الحال الصور فقبلها وذهب توما اقويناس واتباعه الى ان الصور
الافلاك والعناصر ليست بمخرجة من قوة هيولاها بل خلقت مع خلق الافلاك والعناصر
واستدلوا بان هيولى الافلاك والعناصر وصورها ليس لها وجود مستقل بالذات بل في
الكل وتوجدان بسببها الكل المركب وكل شيء سيكون كما يوجد لان الكون يترتب للموجود
فهما في ابتداء خلقهما لا تخلقان بخلق مستقل بالذات بل مع خلق الافلاك والعناصر وبان
صور الافلاك والعناصر ليست متأخرة بالزمان في ابتداء خلق العالم من الهيولى وكل ما يصدر
من قوة شيء يجب ان يتأخر منه بالزمان فصور الافلاك والعناصر ليست بمخرجة من قوة
هيولاهما اما الكبرى فلان كل ما يكون فيه قوة وفعل وكلما ينتقل من القوة الى الفعل يكون
الفعل متأخرا بالزمان دائما من القوة كما يظهر من المتن السادس من ثاني النفس وفي المتن
العشرين من ثالث النفس وفي المتن الثالث عشر من تاسع ما بعد الطبيعة فلو كانت صورهما
في ابتداء خلق العالم في قوة هيولاهما واصدرت منها الى الفعل لكانت متأخرة من هيولاهما
واما الصغرى فلان الهيولى الاولى لم تكن في ابتداء خلق العالم مخلوقة اولا فقط ثم صورت
بالصورة بل هي والصورة خلقتا معا فيه فانه اذا خلق الله تعالى اولا الفلك والارض على ما
في اول سفر التوراة انما خلقهما تامين مشتملين على هيولاهما وصورهما معا وبانه متى ما
اصدر صورة من قوة موضوع يجب ان يكون هذا الموضوع في عدمها الخارجي
اي عديم الصورة في الخارج وما يكون في عدمها الخارجي يكون اقدم منها فالهيولى تكون
اقدم منها ولو كان اقدم منها لا يمكن ان تبدع منفردة بقوة ما لانها في ذاتها امر بالقوة فلو
ابدعت منفردة لكانت بالقوة وبالفعل معا والتالي محال فكذا المقدم فاذا لم يكن هيولاهما
اقدم لا يكون صورهما مخرجة منها واجاب الشارح عن الدليل الاول لاصحاب الرأي الاول
بمنع صغراه فان صورهما لا تتوقف في ابتداء ايجادهما على هيولاهما فانهما خلقتا معا تبعا
لخلق الافلاك والعناصر وعن الثاني بان ابقاء الشيء ليس فعلا مغايرا في الخارج لجعله
بل هو بقاء جعله كما ان ابقاء النور في الهواء هو بقاء الفيض من الشمس عليه قال توما اقويناس
وسببه ظاهر لانه يحصل بجعل الفاعل المؤثر شيء في المفعول فلو كان الابقاء فعلا مغايرا
في الخارج للجعل لوجب ان يحصل بفعل المبقي شيء في الشيء المخلوق وهو محال لانه لا يمكن ان
يحصل بمثل هذا الفعل وجود الشيء لان ما حصل لا يحصل بعد ما حصل ولا امر زائد والا
اما لما بقي وجوده مستمرا واما لا ينضم الى الشيء المخلوق شيء آخر والتالي باطل فكذا المقدم قال

اذا عرفت هذا اقول في رده ان كان الكلام في بقاء الفلك فاقول انه يبقى بعينه ويبقى الجعل
الذي تعلق به من اول الامر بعينه لانه جعله هو جعله الاول وكذا جعل هيولاه وصورته
معه باق الى الان لان الجعل المستمر المبقى اولا وبالذات يبقى جزئيه بالتبع واذا كان كذلك
لا يمكن ان يجري الدليل المذكور عليه وان كان في بقاء العناصر فاقول اذا فسد بعض
العنصر الواحد مثلا اذا انقلب بعض الهواء الى الماء وصار بعض صورة الهواء فاسدة
ينقطع ابقاء الله هذا البعض من الصورة وابقاؤه بعض هيولاه لان ابقاءهما معا كان
عين خلقهما معا سيما الخلو كل شيء الهواء وانشأ ابقاء آخر هو عين ايجاده كما الماء المذكور
قال الشارح هذا المقدار كاف لبيان احوال الصور فلنبحث بعد عن العدم الذي هو الحد
منه والمبدأ الثالث لتكون الاجسام الطبيعية وحدوثها **البحث الثالث في بيان العدم
الذي هو مبدأ ثالث لتكون الاجسام الطبيعية وحدوثها** وفيه فصول ستة
الفصل الاول في بيان مفهوم العدم واقسامه قد عرفت ان المبدأ الثالث لحدوث
الاجسام الطبيعية هو العدم على رأي الفيلسوف وجميع المشائين ولما كان معرفة
ماهيته مشكلا ينبغي ان نتبع ما قال الفيلسوف في كتبه لبيانه فاعلم انه قال في المتن الرابع
من اربع ما بعد الطبيعة وفي المتن الخامس عشر من عاشره ان العدم اي عدم الملكة
هو عدم الصورة في الموضوع لها بالطبع انتهى ومن ثمة نستدعي مفهوم هذا العدم امرين
عدم الصورة وقابلية الموضوع لها بحيث لو نقص شيء منهما لا يتحقق العدم اي عدم الملكة حقيقة ومن هذا
الفرق بين هذا العدم اي بين هذا العدم اي عدم الملكة والعدم المطلق اي العدم بمعنى السلب
المطلق فان عدم الملكة يدل على عدم الصورة في الموضوع مع قابليته لها والعدم المطلق
يدل على عدم الصورة في الموضوع لكن لا مع قابليته لها ولهذا لا يقال بالمعنى الاول الحجر عديم
البصر بل بالمعنى الثاني وهذا هو بعينه ما قال بعض العلماء منهم يقولون ان السلب والنفي
المطلق بعيد ولا يبقى شيئا ولهذا نعده المص من الاشياء التي لا توجد والعدم بالمعنى الاول
يبعد الصورة ويبقى القابلية ثم اعلم ان الفيلسوف قال في الفصل الثاني والعشرين من خامس
ما بعد الطبيعة ان العدم يستعمل على وجوه مختلفة من طرف القابلية ومن طرف سلب الصورة
وبينه اولا من طرف القابلية وعد وجوها خمسة الاول تراعي من طرف الشيء المعدوم لا من
طرف الموضوع لانه يقال بهذا الوجه هذا الشيء عديم الفلاني اذا لم يتصف به هذا الشيء
ويمكن ان يتصف به الاخر ويقبله قال فيه العدم يقال بوجه واحد اذا لم يكن في شيء امر من
الامور التي يكون قابلة ومستعدة بالطبع ان يقبلها شيء آخر وان لم يكن الذي لا يوجد
فيه امر منها قابلا لان يأخذ شيئا منها وبهذا الوجه يقال النبات عديم العين انتهى لان العين
لما كانت قابلة ومستعدة لان يأخذها موجود آخر اي الحيوان يقال بهذا الوجه النبات
عديم العين وان لم يكن قابلا لان يأخذها والثاني تراعي من جنس الموضوع لا من نوعه بان
العدم امر من شيء لا يكون قابلا له بالذات لكن يكون من جنسه قابلا له وبهذا الوجه يقال
اليربوع عديم البصر لانه وان لم يكن نوعه قابلا له لكن يكون جنسه اي الحيوان قابلا له بل يكون
اكثر افراده مالكا له بالفعل وانما يكون بعضه عديمه بسببا قضائه وفضله لا بسبب جنسه
بل بسبب جنسه يكون قابلا له والثالث تراعي من نوع الموضوع لا من شخصه بان العدم امر
من شيء يكون قابلا له بالذات ولا يأخذه بهذا الوجه يقال بعض الانسان عديم البصر بل

هذين الوجهين

هذين الوجهين ايضا فيه والرابع تراعي من الموضوع بالنظر الى بعض اجزاء الازمنة والامكنة
او بالنظر الى بعض اجزاء الموضوع وبالنظر الى شيء آخر اما بالنظر الى الزمان فكما اذا كان شيء
قابلا بالطبع لان يأخذ صورة لكنه ليس في بعض اجزاء الزمان قابلا لان يأخذها بالفعل لكن
لا ينبغي ان يقال عديم الصورة بل ينبغي ان يقال بعبارة اخرى مناسبة مثلا لا يقال
لاولاد الكلاب في ابتداء ولادتهم انها اعمى وعديم البصر بل يقال انها لا تبصر واما بالنظر
الى المكان فكما ان الليل الذي هو عدم النور لا يقال في كل مكان لا يوجد فيه النور لكن انما
يقال في مكان قابل ومتهيئ لان يوجد فيه النور ولهذا لا ينبغي ان يقال يوجد الليل في
جوف الارض ومغاراتها وكذا بالنظر الى جزء من اجزاء الجسم وبهذا الوجه لا يقال
الانسان ادرم اي عديم السن بسبب عدم كونه ذا سن في اليد او الرجل بل انما يقال لو
اذا لم يكن ذا سن في جزء القابل له وكذا بالنظر الى شيء آخر كما اذا لم يكن شيء متصفا بشيء
كما يتصف به الآخر لان زيدا مثلا لا يقال قصير وعديم القدر الكبير لان جبل ان ليس له قدر
مثل قدر الجبل وكبره بل انما يقال كذلك اذا لم يكن له طول وقد يكون طبع الانسان قابلا
ومستعدا له والخامس تراعي من الموضوع المقسور اذا رفع شيء بالقسر لانه لما كان كل قسر
وجبر مخالفا لمقتضى فعل طبيعة الشيء المقسور فظاهر ان الرفع بالقسر يكون بالنظر الى ما
يكون قابلا ومستعدا لان يأخذ شيئا لكنه يبعده عنه كما يرى في الحجر المرفوع من الارض هذا
ما ذكره المص للعدم من طرف قابلية الصورة الممكن القبول والموضوع ثم بينه من طرف سلب
الصورة وقال انه يستعمل على وجوه كثيرة لا يفيدنا ذكرها هنا ومما ذكرنا الى هنا تعرف
ان تعريفا للعدم المشهور بانه هو لا وجود الصورة في الموضوع القابل بالطبع لها وان
يبين العدم من وجه لكن لا يبينه بيانا تاما وتعريفه التام هو ان العدم هو لا وجود صورة
في الموضوع القابل لها بالطبع بحيث لا يأخذها متى كان قابلا ومستعدا لان يأخذها ثم
اعلم ان بعض الاعدام يكون في الموضوع بالفعل كما يكون عدم السواد في الجدار الابيض و
بعضها يكون في الموضوع بالقوة كما يكون الهيولى الاولى كذلك وبعضها قبل الصورة وبعد
وبعضها بعد الصورة وفسادها والعدم قبل الصورة يبعد الصورة من الموضوع القابل
لها ويرفعها منه ولا يرفع قابليته اخذها وقوته والعدم بعد الصورة وفسادها لا يرفع
الصورة فقط بل قوة اخذها بعينها ايضا ولا يقال الصورة تعاد ولا تعاد من العدم
الاول لانها لم تكن قبل لكن يقال الصورة صارت من العدم وهذا العدم في الهيولى الاولى
هو الحد منه للتكون ومبدأ الاجسام الحادثة ولا تعاد الصورة بعينها من العدم اللاحق
بالطبع وهذا هو المراد مما قال المص لا يعطي العود من العدم الى الملكة والوجود وهذا
~~العدم الحد~~ هو العدم الحد اليه للفساد هذا ما قال المص والشارح اقول القول بان الصورة
بعينها لا تعاد من العدم بالطبع يشعر بانه يمكن ان تعاد لا بالطبع بان يعيدها الفعال الغالب
على الاطلاق وبان امتناع الاعادة على الاطلاق ليس مذهبا للحكماء **الفصل الثاني في ان العدم
هل هو امر موجود او لا وكيف يكون موجودا فيه** العدم يرى ان يكون موجودا خارجيا اما
اولا فلان العدم ملكة ما كما يستفاد من المتن السابع عشر من خامس ما بعد الطبيعة من ان
من تملك في نفسه عدما يملك شيئا وانه يمكن ان يؤدي كملكة ما وثما قال بعده من انه لما كان العدم
ملكة ما يتصف جميع الاشياء المالكة له شيئا وصورة ما على ما قال المص في المتن الخامس عشر

من ثاني الثمانية وعرض للهيولى كما قال في المتن السادس والستين من اولها وكل ملكة وصورة
وعرض موجود في الخارج فالعدم موجود في الخارج وايضا ان العدم يقال عليه الموجود
فانه يقال بالتناسب على الجوهر وعلى علله وعلى الطريق اليه وعلى انفعالاته وكيفياته وعلى
العدم كما قال المص في المتن الحادي الثاني من رابع ما بعد الطبيعة وكل ما يقال عليه الموجود موجود
فالعدم موجود واما ثانيا فلان العدم محسوس بالبصر لما قال المص في المتن الثامن و
الثلثين والمائة من ثاني النفس ان الظلمة اي عدم النور مبصر وكل محسوس بحاسة
موجود في الخارج بل هو موجود جسماني لان الحس لا يتعلق الا اليه فالعدم موجود في
الخارج بل موجود جسماني واما ثالثا فلان العدم يعمل في الخارج لانه يفسد الصورة
في الخارج كما يفسد العمى صورة البصر فيه وكل ما يفسد فيه يعمل الفساد فيه وكل ما يعمل
في الخارج موجود في الخارج لان ما لا يوجد فيه لا يعمل فيه شيئا فالعدم موجود في الخا
واما رابعا فلان الطبيعة تحرك في التكون والفساد بحركة ما وكل حركة من حركاته تكون
بقصد امر موجود لانها لا تتحرك الا لغاية ومنفعة كما قال المص في الفصل السابع من ثاني
الثمانية فالطبيعة تحرك بقصد امر موجود فتقصد بالتكون الصورة وبالفساد العدم
فالعدم موجود كالصورة واما خامسا فلان العدم محبوب ومشتاق لانا نحب عدم جميع
ما يضر لنا ونشتاق اليه وكذلك الغنم يحب عدم الذئب ويشتاق اليه وكذا الفارة تحب
عدم الهرة وتشتاق اليه وكل محبوب ومشتاق امر موجود وخير لان محبة اللاشيء او
الشر واشتياقهما امر غير معقول فالعدم امر موجود وخير **نقل آراء العلماء في هذا البحث**
وبيان رأي الفيلسوف فيه قال بعضهم ان المراد من العدم الذي وضعه الفيلسوف
مبدأ الاجسام المتكونة هي الصورة الاولى من حيث انها تعدم الصورة اللاحقة
ولا شك انه بهذا المعنى امر موجود في الخارج وقد فصلنا هذا الرأي مع ادلتها وردها
في البحث الثالث على المتن الثالث والاربعين فلا حاجة الى ان نعيدهما ههنا وقال بعض
بعضهم ان العدم صورة ما موجودة في الموضوع مغايرة له بالذات حتى نقل
سمبلقيوس عن اسكندر الافرودسي انه قال انه كيف وان كان نقل عنه زاباذوس(?)
ما يغايره وبعضهم قسم الموجود الخارجي الى الموجود الوضعي والى الموجود العدمي
اللاوضعي ثم قالوا العدم ليس موجودا خارجيا وضعيا بل هو موجود خارجي عدمي
لا وضعي واليه ذهب كثير من المتأخرين كما قال تاسترليس(?) وبلسن(?) وقسم بعضهم السلوب
نافلا عن سنفونيل(?) الى قسمين بعضها سلوب عقلية وبعضها سلوب خارجية والسلوب
العقلية هي التي هي تتحقق في الاشياء بمجرد ملاحظة العقل كسلب مفهوم الموضوع من
الانسان المحمول في قولنا زيد انسان فانه انما يتحقق فيه بمجرد ملاحظة العقل والسلوب
الخارجية هي التي تتحقق في الاشياء بدون الاحتياج الى ملاحظة العقل كسلب الحجرية عن
الانسان فان الانسان ليس بحجر في نفس الامر بالطبع لا بمجرد ملاحظته كذلك والاعدام
تدخل في هذا القسم ويعرفون ان الاعدام امور خارجية وبعضهم تاسترليس وبلسن(?)
وان كانا يقولان بعدان(?) السلب والعدم موجود في الخارج لكن لا يستعمل لفظ
الوجود فيه استعمالا حقيقيا كما يستعمل في الموجودات الوضعية للاشياء الثبوتية
بل استعمالا مجازيا وهذه الاراء متفقة في انه امر موجود في الخارج وظن بعضهم ان العد

والسلب ملحوظا بالصورة موجود لها عقلي وحاصل بسبب العقل ليس موجودا في الخارج
الا بمادة ومبني على مادته ومبناه موجود فيه فقط كما يكون سائر الموجودات بسبب
العقل كذلك والى هذا الرأي ذهب سوعنس(?) والاهير رليس(?) ودمنس سوسنس(?) وكما
يفهم من كلام ابن رشد وافقناس(?) وبعضهم ذهبوا الى امر متوسط فانهم يقولون
ان العدم ليس موجودا في الخارج بالوجود الوضعي ولا موجودا بالعقل فقط بل له
وجود خارجي عدمي في الموضوع والى هذا ذهب شارح وبقومناس(?) وقابرول(?) وقايتانس(?)
وفرادبس(?) وقومبرجنس(?) ودوليس وداورس وبعض اخر قال الشارح وانا اظن ان
العدم يمكن ان يلاحظ بثلثة اوجه لانه قد يذكر ويراد به المادة والموضوع وقد
يذكر ويراد به قابلية موضوعه ويذكر ويراد به صورته ومفهومه اي محض لا وجود
الصورة في الموضوع وهذه الوجوه تلاحظ في العمى لانه قد يذكر ويراد به ما ذهب الى العين
العديم البصر لان العين من حيث انها عين ينبغي ان يكون لها بصر وقد يذكر ويراد به قابلية
العين للبصر لان العين قابل له بالطبع وقد يذكر ويراد به صورته ومفهومه اي لا
لا وجود البصر وكذا الظلمة التي هو عدم النور قد تذكر ويراد بها موضوعه الذي هو الهواء
المظلم وقد تذكر ويراد بها قابلية الهواء التي بها يأخذ النور وقد تذكر ويراد بها صورتها
ومفهومها اي صرف لا وجود النور واذا عرف هذا فاقول العدم الملحوظ به المادة
والملحوظ به قابلية موضوعه للملكة امر موجود في الخارج اما الاول فلانه لما كان العد
لا وجود الصورة في الموضوع القابل لها يجب ان يتقدم الموضوع منه وهو امر موجود
في الخارج بلا ريب فيكون العدم الملحوظ بهذا الوجه موجودا في الخارج وبهذا الوجه
لاحظه المصنف العدم حين قال في المتن الستين والسابع والستين من الكتاب السابع
انه واحد بالعدد مع الهيولى فكما ان الهيولى موجود في الخارج كذلك العدم بهذا الوجه
موجود فيه واما الثاني فلان قابلية الموضوع للصورة المعدومة امر طبيعي كقابلية
العين للبصر والهواء للنور وقابلية الهيولى الاولى للصورة الاتية لان قابلية الهيولى
في نفس الامر ليست الا تلك الهيولى كما بيناه في تعليم الهيولى والعدم الملحوظ بالوجه الثالث
اي بالصورة من حيث انه محض لا وجود الصورة في الموضوع ليس بصورة خارجية
ولا امر موجودا في الموضوع بوجود خارجي لان العدم الملحوظ بهذا الوجه محض لا وجود
الصورة في الموضوع ولا شيء من لا وجود الصورة فيه بصورة خارجية ولا امر موجود
في الخارج فالعدم الملحوظ بهذا الوجه ليس صورة خارجية ولا امر موجودا في الخارج
وبهذا المعنى لاحظ المص العدم حين يقول في مواضع كثيرة انه معدوم بالذات ومما
حققنا يرد رأي الذين قسموا الموجود الخارجي الى الوضعي والعدمي اللاوضعي وقالوا
وان لم يكن العدم موجودا في الخارج بوجود خارجي وضعي لكنه موجود فيه بوجود
خارجي عدمي لانهم لو ارادوا به ان العدم الملحوظ به المادة والقابلية موجود في الخارج
بوجود خارجي عدمي فبطلانه ظاهر لان العدم الملحوظ به هذان المعنيان موجود في
الخارج بوجود خارجي وضعي لا عدمي كما عرفت وان ارادوا ان صورة العدم اي
محض لا وجود الصورة في الموضوع موجود في الخارج بوجود خارجي عدمي ففساده
بين لان صورة العدم اي محض لا وجود الصورة في الموضوع ليس بموجود في الخارج

بوجود خارجي اصلاً لا وضعي ولا بعدي كما عرفت وايضاً ان الموجود الخارجي متضمن لمعنى
الوجود الوضعي الذي به يمتاز من المعدوم الخارجي وموجود العقل فكون شيء موجوداً
خارجياً وعدم كونه موجوداً بوجود وضعي مشتمل على التناقض وايضاً ان شيئاً من العدمي
لا يزيد امراً على شيء في الخارج بل يبعده عنه فيه وكل موجود خارجي يزيد امراً عليه فيه فلو كان
العدم المأخوذ بالصورة موجوداً خارجياً عدمياً لكان ضاماً على شيء امراً في الخارج ولا ضاماً
وليس هذا الا تناقض صريح وايضاً يتحقق في الهيولى الاولى اعدام الصور الغير المتناهية لانها
على ما قال الفيلسوف قابلة لان تأخذ بالتناوب صوراً غير متناهية وهذه الاعدام على مقتضى
هذا الرأي تكون موجودات خارجية عدمية فتكون في الهيولى الاولى موجودات خارجية
غير متناهية والتالي باطل فكذا المقدم ثم اقول وان لم يكن العدم المراد بصورته امراً موجوداً
في الخارج لكنه يوجد بسببين كالموجود داماً اولاً فلانه يلاحظه العقل في الموضوع كالمكيف
له واما ثانياً فمن جهة انه يرفع صورته في الخارج من الموضوع رفعاً صادقاً والوجه الاول
موافق لما قال المص في المتن الثاني من رابع ما بعد الطبيعة حيث ذكر فيه حين عد معاني الموجود
ومفهوماته الاعدام والسلوب ايضاً بسبب انها لما كانت دالة على النسبة الى الجوهر التي ينظر
بها الفلسفي يناسب له ان يبحث عنها ولهذا ينظر اليهما كما ينظر الى الموجودات ويعقل ويصدر
منها قضايا صادقة كما يقول اللاموجود معدوم ومنه استنتج الفيلسوف وقال فالمعدوم نقول
انه لاموجود انتهى وتصوير الدليل هكذا الاعدام والسلوب ينظر اليها العقل ويصدر
منها قضايا صادقة في نفس الامر كما ينظر الى الموجودات ويصدر عنها قضايا صادقة في نفس
الامر وكل ما ينظر اليه العقل ويصدر منه قضايا صادقة في نفس الامر كما ينظر الى الموجودات
ويصدر منها قضايا صادقة في نفس الامر كالموجود الخارجي وموجود ذهني فالاعدام
والسلوب كالموجودات الخارجية وموجودات ذهنية لانه ليس ببعيد ان يكون لما
نعلم ونصدر منه قضايا موجبة صادقة كقولنا العمى متحقق موجوداً بالذهن او فلم
موجوداً في الذهن وان لم يوجد في الخارج وبهذا المعنى يجب ان يفهم تقسيم موجود
العقل الى السلب والعدم والاضافة فبهذا الوجه يقال ان العدم بالصورة كالشيء وموجود
والوجه الثاني ظاهر لان العمى مثلاً يتحقق في الاعمى مع قطع النظر عن تعقله بل ومع
تعقل عدمه يتحقق فيه ولهذا قد يقال قد حدث العمى وعدم صورته وقد يقال ان تقع عدم
صورته وتحقق هي فيه ادلة اثبات العدم موجود في الخارج بوجود وضعي فبما ذكرنا
يعرف فساد الادلة الموجودة على خلاف ما قلنا اما الدليل الاول فمردود بالنظر الى العدم الملحوظ
بالوجه الثالث من الوجوه الثلثة التي ذكرناها الان من تملك العدم بهذا الوجه يقال تملك
لا وجود الصورة الخارجية في نفس الامر ولان العدم الملحوظ بهذا الوجه يقال ملكة ما وصورة
وعرض الهيولى لانه يوخذ في الموضوع كصفة موجودة ويتصف به في الخارج كاتصافه
بالصفة الخارجية كما بينا في تحقيق هذا الوجه ولكن لان نعرف مفهوم المتن السابع عشر
من خامس ما بعد الطبيعة المنقول في هذا الدليل الاول ينبغي ان نعلم ان المص عد في ذلك
الموضع معاني القوة وفرق القوة الفاعلة من المنفعلة بان القوة الفاعلة تسمى لذاتها من
ملكة وصورة والمنفعلة تسمى لعدمها قليلاً لان الموضوع المتصف بالمنفعلة تملك في نفسه
استعداداً هو ملكة ومبدأ الانفعال وهذه الملكة والمبدأ يمكن ان توجد في شيء على وجهين

توجد فيه

توجد فيه بسبب ان الموضوع يملك نفسه شيئاً موجوداً او توجد فيه بسبب انه ينعدم منه شيء
وبالوجه الاول يمرض الانسان وينفعل بسبب انه يملك في نفسه اخلاطاً فاسدة مؤدية الى المرض
وبالوجه الثاني يقال الانسان مريض بسبب انه انعدم منه قوة القوة الطبيعية الممانعة الدافعة
للمرض وبين المص هذا حيث قال لانه يرى ان يكون كذلك لاجل انه يملك شيئاً احياناً ولاجل انه
ينعدم منه شيء احياناً ومعنى قوله فيه ولو كان العدم ملكة ما تصير الاشياء المالكة له شيئاً
بسببه انه لو قلنا ان العدم ملكة بوجه ما وكملكة ما كما قلنا في المتن الثاني من الرابع ما بعد الطبيعة
منه يكون جميع الموضوعات المتصفة بمثل هذه القوة المنفعلة اي العدم شيئاً اي قابلة الانفعال
بسبب انها مالكة لشيء اي الملكة وح يرجع كلا وجهي مبدأ الانفعال الى واحد اي انه شيئاً ينفعل
بسبب انه يملك في نفسه شيئاً اي العدم ولما سمى العدم ملكة بوجه ما وقال انها تملك فلئلا
يخدع احد قال بعد هذا لانا نقول الموجود بالتناسب يعني تسميتنا العدم ملكة بوجه ما لان
الموجود لفظ متناسب ولا يلزم منه ان يكون العدم موجوداً في الخارج ثم قال لو امكن ان يملك
العدم انتهى ومما حققنا تعرف ان المحل المذكور لا يدل على ان العدم الملحوظ بالصورة امر موجود
في الخارج واما الدليل الثاني فيدفع بان البصر يميز ويعرف الظلمة لكن لا بالذات ووضعاً
بحيث ينتهي فعل الابصار اليها بل بالعرض وسلباً لعدم وصول النور الى الجسم الشفاف ومن
ثمة قال المص في المتن الخامس والعشرين من ثالث النفس ان العدم يعرف بوجه ما بالضد
كالشر بالخير وهذا الفرق اي في ابصار النور والظلمة تبينه المص في المتن الثامن والثلثين
والمائة المنقول في هذا الدليل لانه بعد ما قال فيه يميز بالبصر النور والظلمة قال لكن
لا على التسوية ولهذا لم يقل ان البصر يبصر الظلمة بل قال ذا لم نبصر نميز بالبصر الظلمة والنور
واثبت هذا في جميع الحواس الظاهرة فانه قال في المتن التاسع والستين من ثاني النفس ان
كل حاسة تميز موضوعه وعدمه واما الدليل الثالث فيدفع بان العدم لا يعمل شيئاً في الخارج
قولهم لانه يفسد الصورة مردود فان المفسد هو الفاعل الخارج كالنار المفسد لصورة
الخشب مثلاً واذا افسد الفاعل صورة موضوعه تكون تلك الصورة معدومة فاسدة
وذلك الموضوع عديم تلك الصورة فالعمى لا يفسد البصر بل المفسد له انما هو امر اخر
فاذا افسده حدث عدمه لان اضداد الصورة ليس الا اعدامها واما الدليل الرابع فيدفع
بان الطبيعة تقصد الصورة اولاً وبالذات والعدم ثانياً وبالعرض بسبب ان الصورة
اللاحقة لا تلحق بدون انعدام الصورة السابقة فما تقصد اولاً وبالذات اي الصورة
هو موجود وخير لان الموجود والخير متساويان لا ما تقصده ثانياً اي العدم واما
الدليل الخامس فيدفع بان العدم ليس بمحبوب ومشتاق اليه اولاً وبالذات بل بالتبع
فقط والمحفظ امر موجود كما نشتاق الى زوال المرض لاجل تحصيل الصحة وكما يشتاق ال
الغنم الى عدم الذئب والفارة الى عدم الهرة لحفظ وجودهما الفصل الثالث في ان
معنى عدم الملكة هل استعداد الموضوع وقابليته لها او هو لا وجود الصورة لما كان عدم
الصورة الذي هو مبدأ التكون المطلق لا وجود الصورة في الموضوع القابل لان ياتي
بالفعل ولم ناخذها ناسياً ان نتطرق فيه امران احدهما قابلية الموضوع بالطبع لها والثاني
لا وجود الصورة لهذا ناسباً ان يفتش العلماء ان معنى هذا العدم الصوري وماهيته
بحسب حاله هل يكون كليهما او واحداً منهما فذهب والسيس الى انه مركب منهما اي مؤلف

لاوجود الصورة وقابلية الموضوع لها كالمركب من جزئين وذهب سوفجنس وسائر و
وعامة المتأخرين الى انه لاوجود الصورة لا المركب منه ومن قابلية الموضوع لها
واستدلوا عليه اولا بانه يعرف به ويحمل عليه انه لاوجود الصورة وقيد في الموضوع
القابل له بيان لمحل تحققه هذا اللاوجود ليس بمحمول عليه لحمل المعرف واجزائه على المعرف
وثانيا بوجه التغير فانه يقال قولا صحيحا ان العمى لاوجود قوة البصر ولا يقال قولا
صحيحا ان العمى قابلية قوة البصر نعم يقال قولا صحيحا ان العمى لاوجود الصورة البصر
في الموضوع القابل لها وثالثا بان لاوجود الصورة لا يمكن ان يجتمع مع الصورة بل يرفع
من الموضوع والقابلية يمكن ان يجتمع معها ولا ترفعها فالمعنى التصوري لعدم الصورة ليس
هي قابلية الموضوع لها بل انما هي متبين لمحل تحققه **في بيان رأي المصر** قال الشارح لكن اظن ان المعنى
التصوري لعدم الملكة وماهيته بحسب حاله اى فصله لا يستقر في لاوجود الصورة في الموضوع
على الاطلاق بل يستقر في قابلية الموضوع لتلك الصورة واثبته اولا بان عدم الملكة لا يتميز من
العدم المطلق بلاوجود الصورة في الموضوع بل بقابلية الموضوع لها على ما اعترف كلهم به
وبينه المصر في المتن السابع والعشرين من خامس ما بعد الطبيعة حيث قال نعلم ان السلب
وعدم الملكة يقال بوجه واحد بالنسبة الى ارتفاع الصورة الذي يعبر عنه في لغة اليونانيين
اى لاوجود ويتميز عدم الملكة منه بقابلية الموضوع للصورة وكل ما يميز شيئا بالصورة من اخر
يعينه لان المميز والمعين امر واحد وكل ما يعين شيئا هو معنى ذلك الشيء وماهيته اى فصله
فقابلية الموضوع هو معنى العدم المذكور وماهيته اى فصله لا لاوجود الصورة وانما
وقد اضطرب ههنا كثير من العلماء فقال بعضهم ان عدم الملكة لا يتميز عن السلب المطلق بامر
داخل فيه بل بمدلوله بالتبع اى الموضوع فقط والقاعدة القائلة بان المميز عين المعين
انما تصدق في الوجوديات لا في العدميات وقال عامة المتأخرين ان القاعدة المذكورة
عامة صادقة في المدلولات الرئيسة لا في المدلولات التبعية في المعية لانهما لا يمتازان بالذات
وبالمدلول الرئيس بل بالمدلول بالتبعية والمعية لكن القول الاول لا يكون جوابا عن
دليلنا بل يرجع عند التحقيق اليه لانه اذا لم يتميز العدم من السلب المطلق بامر داخل
فيه اى بلاوجود الصورة بل بالموضوع كما قال ذلك البعض لا يكون معنى عدم الملكة
التصوري ماخوذا من لاوجود الصورة لانه مشترك بينه وبين السلب المطلق بل من
قابلية الموضوع للصورة ومن هذا يعلم ان تخصيصهم القاعدة بالوجوديات تخصيص بلا
موجب لان المميز في العدميات ايضا هو المعين واما القول الثاني فكذب لان الابيض و
والاسود من الاسماء الدالة بالمعية لكن لا يفترقان بمدلولهما المعي الذي هو موضوعهما فانما
قالوا من ان المدلولات بالمعية لا تتميز بالذات وبالمدلول الرئيس بل بالمدلول المعي فقط
كذب فانما يكون الابيض والاسود من الاسماء الدالة بالمعية فظاهر ولهذا يقول عامة
العلماء ان الابيض يدل بالصورة على الصورة فقط ويدل مع الدلالة عليها على الموضوع و
وقالوا ايضا ان الحد البسيط هو بعينه ما يسميه نحاة اليونان واللاتين اسما جوهريا و
وهو الذي يدل بوجه القيام بالذات والدال بالمعية هو بعينه ما تسموه صفات وهو الذي
يدل بوجه القيام بالغير واما عدم افتراقهما بمدلولهما المعي فبين من ذاته لان الابيض والا
والاسود لا يتميزان بمعنى الموضوع بل بمعنى السواد والبياض فقط لانه قد يكون موضوعهما

امرا واحدا بطريق التناوب والتعاقب وثانيا بان لاوجود الصورة في الموضوع عام و
مشترك بين السلب المطلق وعدم الملكة لانه يتحقق في الحجر الذي يكون فيه سلب البصر كما هو
يتحقق في الانسان الاعمى الذي يكون فيه عدم البصر وكل ما يكون عاما مشتركا بين الشيئين
لا يمكن ان يكون معنى تصوريا وماهية لشيء منهما فلاوجود الصورة في الموضوع لا يمكن
ان يكون معنى تصوريا وماهية لشيء من السلب المطلق وعدم الملكة وثالثا بانه لو كان المعنى
التصوري للعدم المذكور هو لاوجود الصورة في الموضوع يلزم ان يتحقق العدم
المذكور كلما تحقق هذا المعنى التصوري بالبديهة ولما بينه المصر في المتن الثامن والتاسع
واللازم باطل فكذا الملزوم لان عدم البصر يتحقق في الحجر ولا يتحقق فيه العدم المذكور ورابعا
بان لاوجود الصورة قائم مقام الجنس في تعريف العدم المذكور وقابلية الموضوع لها
قائم مقام الفصل والمعنى التصوري لكل شيء وماهيته تؤخذ من فصله لا من جنسه لان
الانسان ليس بانسان لكونه حيوانا بل لكونه ناطقا فالمعنى التصوري للعدم المذكور
وماهيته لا يؤخذ من لاوجود الصورة بل من قابلية الموضوع والقضية الاولى اى قولنا
لاوجود الصورة قائم مقام الجنس في تعريف العدم المذكور تعرف من قانون تعريف
الاعراض المنتزعة والمركبة فانه اذا عرفت المركب بوضع الموضوع مقام الجنس والصورة
او فقل العرض مقام الفصل واذا عرفت المنتزعة بوضع الصورة مقام الجنس والموضوع
مقام الفصل كما قال المصر وتوما اقوناس وبيتة رهابين وفسيلتنس ولنبين بمثال اورده
المصر وهو الافطس والفطسة لان الافطس مركب وعدمه الانف المستقيمة ويعرف بانه
انف متقعرة والانف الذي هو الموضوع وضع موضع الجنس والتقعر الذي هو صورتها
وضع موضع الفصل والفطسة صورتها وعرض منتزع وعدمه ويعرف بانه تقعر الانف فوضع
التقعر الذي هو صورة وعرض مقام الجنس فيه والانف الذي هو الموضوع مقام الفصل
لان التقعر كما يوجد في الانف يوجد في اشياء كثيرة اخرى والانف تخصصه بها فتميز
فضلا للفطسة ومنه يظهر صدق القضية القائلة بان لاوجود الصورة في تعريف
العدم قائم مقام الجنس وقابلية الموضوع لها قائمة مقام الفصل ثم اجاب عن الدليل الاول
لاصحاب الرأي المخالف بان العدم يعرف كالعرض المنتزع ولهذا يقوم لاوجود الصورة
الذي يعلم بوجه الصورة الواصفة للموضوع في التعريف مقام الجنس والموضوع مقام الفصل
وظاهر ان المعنى التصوري لكل شيء يؤخذ من فصله لا من جنسه وعن الثاني بانه يكون
تعريف العمى بسلب القوة البصرية ولاوجودها صحيحا لان هذا التعريف يصدق في الحجر مع انه
لا يتحقق فيه العمى لكن يمكن ان يعرف تعريفا صحيحا بان يقال العمى هو قابلية الموضوع للقوة
البصرية لانا اذا قلنا قابلية الموضوع نفهم امرين احدهما هو نفس قابلية الموضوع والاخر
هو لاوجود القوة البصرية لان قابلية الموضوع واستعداده يكون بالنسبة الى شيء لا
يوجد فيه ويمكن ان يوجد وعن الثالث بان في بعض القابلية بعيد وكلي كما ان قابلية
الهيولى تكون كلية وبلا فرق بالنسبة الى الصور وبعضها قريبة وجزئية وهي تكون با
بالنظر الى صورة معينة وترتفع بحصولها ولا تجتمع معها **الفصل الرابع في الفرق بين العدم
الذي هو المبدأ وبين الموضوع** ذهب افلاطون الى انه عين الهيولى بالكلية وليس بينهما فرق
اصلا كما نقل عنه المصر في المتن التاسع والستين وفي الثمانين من الكتاب السابق والى

الرأي ذهب الافلاطونيون لاسيما بلوتينس حتى يظن ان يثبت هذا ببعض كلمات الفيلسوف فانه قال
في المتن الستين والسادس والستين من الكتاب السابع ان الهيولى والعدم متحدان بالعدد
وكل شيئين يكونان متحدين بالعدد لا يتغايران لان الوحدة العددية كما قال المصنف في
المتن الثاني عشر من خامس ما بعد الطبيعة اكبر الوحدات واعظمها فالهيولى والعدم لا
يتغايران بل هما امر واحد وذهب سونجنس وكثير من المتأخرين الى ان العدم ليس
عين الهيولى العديم الصورة بل مغاير لها مغايرة خارجية عدمية ولان يفهم المقام كما ينبغي
وينحل الشبهة ينبغي ان يتذكر الوجوه الثلثة الملحوظة للعدم المذكورة في الفصل الثاني
من هذا البحث من ان العدم يؤخذ بمعنى المادة والموضوع وبمعنى قابلية الموضوع
للصورة وبمعنى نفس لا وجود الصورة في الموضوع وان يعلم ان المغايرة قسمان احدهما
احدهما مغايرة ذاتية والاخر مغايرة عقلية والمغايرة الذاتية ايضا قسمان احدهما
يسمى ذاتية على الاطلاق ومغايرة خارجية كمغايرة موجود خارجي لموجود خارجي اخر
وبهذا الوجه يغاير زيد لعمرو والثاني يسمى مغايرة ذاتية تصورية ومغايرة صورية فقط
وبهذا الوجه تتغاير الاشياء التي تكون واحدة بالذات والوجود في الخارج ويكون تعريفها
متغايرة وبهذا الوجه يغاير الفعل الانفعال فانهما حركة واحدة بالذات والوجود في الخارج
لان الحركة الواحدة من حيث تصدر من الفاعل يسمى فعلا ومن حيث تتعلق بالمنفعل يسمى انفعالا
لكنه يكون تعريفهما متغايرين لان الفعل يعرف بالتأثير والانفعال بالتأثر وبهذا الوجه
يتغايران تغايرا صوريا والمغايرة العقلية تنقسم ايضا الى قسمين احدهما يسمى مغايرة عقلية
معتبرة بفتح الباء وهي تكون بين الشيئين الذين يكونان امرا واحدا بحسب الذات والصورة
ونفس الامر لكن يكون على حال يمكن ان تكون مبنى وقريبا يمكن ان يبني العقل عليهما مفهومين
متغايرين وبهذا الوجه يغاير فينا النفس الناطقة للنفس الحيوانية وهذه للنباتية والثاني
يسمى مغايرة عقلية اعتبارية صرفة وهي تكون بين الشيئين الذين يكونان امرا واحدا بالذات
والصورة في نفس الامر ولا يكون على حال يمكن ان يكون مبنى وقريبا يمكن ان يبني العقل
عليهما مفهومين متغايرين بل يكون المغايرة بحسب صرف العقل واختراعه وبهذا الوجه
يغاير زيد لنفسه بحسب صرف العقل وتصوره اياه مغايرا لنفسه واذا تذكرنا هذا وعلم
تعلم انحلال الشبهة بتحريرات بتقريرات ثلثة الاول هو ان العدم المأخوذ بمعنى المادة والموضوع
لا يكون مغايرا للهيولى بقسم من قسمي المغايرة الذاتية ولا بالمغايرة العقلية المعتبرة بل بالمغايرة
العقلية بحسب صرف العقل وتصوره فقط والثاني هو ان العدم الملحوظ بمعنى اصل قابلية
الموضوع للصورة التي تكون بلا فرق بالنسبة الى كل صورة لا تكون مغايرا للهيولى بقسم
من قسمي المغايرة الذاتية لكن يغايرها بالمغايرة العقلية المعتبرة والثالث ان العدم
الملحوظ بمعنى نفس لا وجود الصورة في الموضوع يكون مغايرا للهيولى في نفس الامر لكن لا مغايرة
ذاتية حقيقية كمغايرة موجود لموجود بل يغايرها مغايرة ذاتية مجازية حيث انه يتحقق
في الهيولى وقد لا يتحقق مع بقائها وهذه المغايرة يسميها علماء اللاتين مغايرة خارجية عدمية
ثم لنبين كل واحد على التفصيل فنقول ان العدم بمعنى المادة والموضوع والهيولى ليسا
امرين موجودين في الخارج بل واحدا فيه فقط وكل متغايرين تغايرا ذاتيا على الاطلاق
اي تغايرا خارجيا تغاير موجود لموجود موجودان في الخارج كزيد وعمرو

فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا بمتغايرين تغايرا ذاتيا على الاطلاق اي تغايرا خارجيا
وتغاير موجود لموجود فثبت ما قلنا في الجزء الاول من التقرير الاول وان العدم الملحوظ بمعنى
الهيولى والهيولى ليس لهما تعريفان صوريان متغايران بل لهما تعريف واحد صوري وكل متغايرين
تغايرا صوريا هما الشيئان اللذان يكون تعريفاهما الصوريان متغايرين وان كان لهما ذات
ووجود واحد في الخارج فالعدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليسا بمتغايرين تغايرا صوريا
فثبت ما ادعينا في الجزء الثاني من التقرير الاول وان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والهيولى ليس
لهما حال يمكن ان تكون مبنى وقريبا يمكن ان يبنى عليها العقل مفهومين متغايرين احدهما
للهيولى والاخر للعدم لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى عين الهيولى مفهوما وكل شيئين متغايرين
تغايرا عقليا معتبرا يكونان امرا واحدا بالذات والوجود في الخارج لكن يمكن ان يكون
لهما مبنى وقريب يمكن ان يبنى عليه العقل مفهومين متغايرين فالعدم الملحوظ بمعنى
الهيولى والهيولى ليسا متغايرين تغايرا عقليا معتبرا فثبت ما ادعينا في الجزء الثالث من
من التقرير الاول لكنهما يتغايران مغايرة عقلية صرفة لان المغايرة العقلية الصرفة تكون بين
الشيئين الذين لا يوجد فيهما حال في نفس الامر يمكن ان يبنى عليها العقل مفهومين متغايرين
بل كل التغاير يكون بصرف تصور العقل واختراعه كما نتصور زيدا مغايرا لنفسه فكذا
يتصور العقل العدم المأخوذ بمعنى الهيولى الذي هو عينها مغايرا لها وهذا هو ما ادعينا من
الجزء الرابع من التقرير الاول ومما ذكرنا يحصل ويعرف الجزء الاول والثاني من التقرير
الثاني اعني ان العدم الملحوظ بمعنى اصل قابلية الهيولى للصورة ليس بمغاير لها تغايرا ذاتيا
على الاطلاق ومغايرة موجود لموجود ولا مغايرة صورية لان اصل قابلية الهيولى لما لم يكن
موجودا مغايرا لها ولا صورة اخرى والا لما كانت الهيولى بسيطة فظاهر انه لا يكون مغايرا لها
بوجه من هذين الوجهين ولكنه يكون مغايرا لها مغايرة عقلية معتبرة كما ادعينا في الجزء الثالث
من هذا التقرير لان اصل قابلية الهيولى وان كان عين الهيولى لكنه ينفهم تحت مفهوم اخر كما قررنا
سابقا في بيان الفرق بين القوة الهيولى والهيولى وانما اخذنا اصل القابلية دون القابلية
مطلقا لان القابلية والاستعداد القريب ليس عين الهيولى بل يحدث فيها من بعض الاسباب
واما اذا اخذ العدم بالصورة فيكون مغايرا للهيولى بالمعنى الذي ذكرناه في التقرير الثالث
وهذا ظاهر مما قال المصنف في المتن الستين من الكتاب السابع من ان ماهية الانسان
واللاموسيقي ليست بواحدة وتلك تبقى وهذا لا يبقى لان اللاموسيقي لا يبقى لان الانسان يبقى
والموسيقي وعديم الموسيقي لا يبقيان ولا المركب منهما كالانسان اللاموسيقي وقال في المتن
السادس والخمسين منه وبعض الاشياء الذي قلنا انه يكون كالبسائط يبقى وبعضها
لا يبقى لان الانسان يبقى اذا صار انسانا موسيقيا واللاموسيقي وعديم الموسيقي لا يبقى مفردا
كان او مركبا فانه يؤخذ من هذين القولين برهان تغاير العدم الملحوظ بالصورة وهو
والهيولى لانه اذا بقي احد الامرين مع انتفاء الاخر يكون مغايرا له قطعا ولهذا قال في المتن
التاسع والسبعين ان الهيولى والعدم متغايران وان الهيولى لا موجودة بالعرض واما العدم
فلا موجود بالذات والهيولى قريبا الى الجوهر وجوهر ما واما العدم فليس كذلك اصلا و
وكذلك اثبت في المتن السادس والستين ان الهيولى والعدم اثنان بالمعنى والصورة
فالعدم الملحوظ بهذا الوجه وان لم يكن موجودا لكن يقال انه مغاير للهيولى مغايرة ذاتية عدمية

لبسبب انه قد يتحقق فيها تبرز لعنها وبهذا الوجه يقولون ان الظلمة مغايرة للهواء لكن اشتبه
ههنا بوجهين الاول هو انه لو كان يقال العدم مغاير للهيولى من حيث انه قد يتحقق في الهيولى
وقد لا يتحقق فيها مع بقائها كما قد يتحقق الصورة فيها وقد لا يتحقق مع بقائها يلزم منه انه كما يتحقق عدم
الصورة في الهيولى اذا زالت عنها الصورة انه يتحقق فيها كذلك عدم العدم اذا زال عنها العدم فيلزم
ان يتحقق في الهيولى اعدام غير متناهية واللازم غير معقول فكذا الملزوم والثاني هو انه اذا قلنا
تغاير العدم الملحوظ بالصورة والهيولى بالوجه المذكور في التقرير الثالث كما بينت فيقال
باي وجه يتغاير الاعدام بعضها من بعض ويدفع الشبهة الاولى ابطال الملازمة فان
العدم ليس مماثلا للصورة لان الصورة ملكة فيكون لها عدم واما العدم فلا وجود
فلا يكون له عدم كما لا يكون اللاوجود للاوجود وجود وتحقيقه ان عدم العدم
هو الصورة فمن قال ان العدم اذا زال من الهيولى يتحقق عدم العدم يريد انه يدل به ان العدم
اذا زال من الهيولى يتحقق الصورة التي كانت منعدمة بهذا العدم ويدفع
الثانية بان الاعدام على ما بين المص في المتن الخامس عشر من عاشر ما بعد الطبيعة يتغاير بتغاير
ما اضيفت اليه من الملكات والصور ولهذا يتغاير بعضها البعض بسبب تغاير ملكاتها
التي اضيفت هي اليها بحيث لو تغاير الصور بحسب العدد تغاير اعدامها ايضا كذلك كعمى
زيد وعمى عمرو ولو بحسب النوع تغاير اعدامها ايضا بحسبه كالعمى والصمم ولو بحسب الجنس
كصورة الانسان وصورة النار تغاير اعدامها بحسبه كعدم صورة الانسان وعدم
صورة النار ومنه يستنبط اولا ان عدم الملكة لا يمكن ان يعرف الا بما اضيف اليه
من الصور والملكات ولهذا قال المص في الفصل السادس من ثامن الجدل بعض اجناس المتقا
يعرف كل منه باخر كالمتضايفات وبعضها يعرف واحد منه باخر لا بالعكس كالاعدام و
والملكات لان الملكة توضع في تعريف العدم والعدم لا يوضع في تعريف الملكة لانا نعرف
الظلمة تعريفا صحيحا بانه غيبوبة النور ولا نعرف النور تعريفا صحيحا بانه غيبوبة الظلمة وثانيا
ان عدم الملكة اي لا وجود الصورة لا يدرك الا بملكته كما علمنا المص في مواضع كثيرة بل
لا يدرك الا بالصورة المعدومة ومن ثمة لا يمكن ان يدرك الا بعد ادراك الصورة ولهذا
قالوا ان الجنين الذي لا يبصر النور في الرحم لا يبصر الظلمة ومن لا يعرف البصر لا يعرف العمى ومما
ذكرنا يعرف بطلان ظن اثبات ان العدم والهيولى واحد بكلمات المص لان العدم الملحوظ
بالمادة عين الهيولى واما العدم الملحوظ صورته فمغاير لها قطعا كما بينا انفا ولهذا ذهب
المص في المتن الستين والسادس والستين لانه تعيدا قال ان العدم والهيولى واحد حكم
بانهما ليسا متحدين بالصورة والمعنى **الفصل الخامس في بيان ان العدم باي وجه يكون مبدأ
للتكون والمتكون** فقد بينا في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين اي استعداد الهيولى اي
عدم معين حتا منه للتكون ومبدأ ثالثا للاجسام الطبيعية الحادثة وبينا ايضا في البحث
الواحد على المتن السادس والخمسين اية اشياء تكون مبدأ بالذات للتكون واية تكون
انها مبدأ بالذات للتكون بالفعل ولا ينبغي ان نكرره ههنا تفصيلا بل نقول اجمالا ان العدم
مبدأ بالذات للتكون وهذه الدعوى مسلمة عند الكل وبينها المص في المتن الثالث والاربعين
وفي المتن السادس والستين من الكتاب السابق بان كل ما يتكون يتكون من ضده لانه
لا يتكون اي شيء كان لما كان من اي شيء كان ما كان الا انه ياخذ احد بالعرض لانه لا يتكون

الابيض

الابيض من الموسيقي الان يعرض الموسيقي على الابيض او الاسود بل الابيض يتكون من ا
اللاابيض وهذا الامر الكل بل من الاسود والموسيقي من اللاموسيقي لكن لا من كل لاموسيقي
بل من اللاموسيقي القابل للموسيقي وينبغي ايضا ان العدم لا يمكن ان يتحقق وتعلم التكون بتو
لان كل شيء لا يكون من شيء الى شيء وكل ما كان كذلك يكون مبدأ بالذات للتكون فالعدم
مبدأ بالذات للتكون ولا سيما انه منه يكون حتا منه له ثم اقول ان العدم الملحوظ بمعنى ا
الهيولى والموضوع ليس مبدأ ثالثا نتكلم له ههنا لان العدم الملحوظ بمعنى الهيولى والموضوع
ليس حتا منه للتكون لان العدم الملحوظ بهذا الوجه عين الهيولى التي هو موضوع ا
التكون الباقية بعينها للتكون والحد منه لا يبقى حين التكون والعدم انما يكون مبدأ ثالثا
من حيث انه حد منه للتكون فالعدم ليس مبدأ ثالثا نتكلم له ههنا وكذا العدم الملحوظ
بمعنى الاستعداد الكلي البعيد ليس مبدأ ثالثا لان العدم الملحوظ بهذا الوجه عين
الاستعداد الكلي البعيد والاستعداد الكلي البعيد عين الهيولى ويكون نسبته الى جميع
الصور على السوية ولا ينعدم بحصول الصور المعينة بل يبقى دائما فليس مبدأ ثالثا واما
العدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئي القريب اي هذا الاستعداد القريب لصورة
معينة فهو تهيؤ الهيولى وميلها وتخصصها الحاصل من الفاعل بحيث يكون به الهيولى مستعدة
متعينة لان تصور بهذه الصورة لا بتلك ويزول هو اذا حصل التكون وكل ما كان
كذلك فهو مبدأ ثالث فالعدم الملحوظ بمعنى الاستعداد الجزئي القريب مبدأ ثالث و
وقد بينا هذين الاستعدادين في البحث الثالث على المتن الثاني والاربعين وكذلك
العدم الملحوظ بالصورة اي بمعنى لا وجود الصورة مبدأ ثالث لانه حد منه للتكون يزول
اذا تم التكون وكل ما كان كذلك فهو مبدأ ثالث فالعدم الملحوظ بهذا المعنى مبدأ ثالث
وهذا يستفاد من المتن الثالث والاربعين والسادس والاربعين والستين والسادس
والستين من الكتاب السابق ثم اقول ان العدم ليس مبدأ بالذات للشيء المتكون بالفعل
لكن بالعرض وهذا المدعى متفق عليه ويثبت من المتن الخامس والستين والسادس و
والستين اما انه ليس مبدأ بالذات للشيء المتكون فلان العدم لا يتركب منه الجسم
المتكون ولا يوجد اذا وجد وكل مبدأ بالذات له هو ما يتركب هو منه ويوجد اذا
وجد فالعدم ليس بمبدأ بالذات للجسم المتكون ولان العدم لا يبقى في الجسم المتكون وكل
مبدأ بالذات يبقى فيه فالعدم ليس بمبدأ بالذات للجسم المتكون واما انه مبدأ له بالعرض
فيبين بما قال المص في المتن السادس والستين من الكتاب السابق من ان الهيولى والصورة
امران موجودان بالذات والعدم موجود بالعرض فقط لانه عارض على الهيولى فيقال
انها عديم الصورة ومغاير لها وكل شيء يكون مبدأ على حسب ما يوجد فالعدم مبدأ
للجسم المتكون بالعرض فقط وبما قال في المتن الخامس والسبعين من و السادس
والسبعين من الكتاب المذكور ان العدم لا موجود الصورة الا موجود لا يكون الا ما
بالعرض **الفصل السادس في بيان ان العدم متى يبتدئ للتكون هل اذا تحقق في
الموضوع ام اذا لم يتحقق فيه** اعلم ان علماء الاولين قد كتبوا لهذا البحث امورا كثيرة وسوه
تسويشا عظيما ونحن نسعى ان نختصر الكلام ونبين المقام بيانا ظاهرا فنقول حاصل
الاشكال هو انه اذا سلم ان التكون والحدوث الجوهري اي وابتداء التكون بالفعل

والتكون بالفعل امر واحد في الاثبات يرد انه لو قلنا ان العدم يبتدئ بالفعل التكون
اذا تحقق في الموضوع يلزم ان يتحقق التكون ايضا في هذا الان وان يتحقق الصورة ايضا
فيه لانها تكون في ان واحد مع التكون فيلزم ان يتحقق الصورة وعدمها معا في موضوع
واحد في ان واحد معا وان تكون وان لا تكون واللازم مستحيل بالبديهة وبخاصة
للكلام المشهور المسلم عند الكل الذي حكم به المصر في المتن السابع والاربعين من
رابع ما بعد الطبيعة من انه يصدق الايجاب والسلب على كل شيء ولا يصدقان كلاهما
معا على شيء ولو قلت في المقابلة ان يبتدئ بالفعل التكون اذا لم يتحقق في الموضوع بعد
تحقق فيه اولا يرد عليك ان الابتدائية بالفعل للتكون متضايف العدم واذا تحقق
احد المتضايفين يجب ان يتحقق الاخر ايضا لانهما يكونان معا بالطبع كما علمت ان معا على ما
حقق في فصل الاضافة من كتاب المقولات فحين ما يتحقق الابتدائية بالفعل للتكون وهو
والتكون يتحقق فيه العدم بالفعل بالضرورة وايضا ان التكون والتبدل معلول
العدم لانه يتوقف عليه توقف ذي المبدأ على المبدأ وذو المبدأ او المعلول بالفعل
يطلب علة بالفعل فحين تحقق التكون والتبدل بالفعل يجب ان يتحقق العدم بالفعل ايضا
ولما كان يكون الصورة في ان التكون لان ابتداء التكون والتكون بالفعل يكونان
في ان واحد نقع فيما فررت منه قال بعض علماء اللاتين على الاطلاق ان العدم مبدأ للتكون
ويبتدئ له حين يكون في الموضوع ولهذا سلموا تحقق الصورة والعدم في الهيولى المعينة الواحدة
في ان التكون والى هذا ذهب بوافرنس وبارحش وذهابين هو نيز حينهم على ما صرحوا
في البحث الثامن من الفصل السادس من اول الطبيعيات لكن قالوا مطلقا في البحث الثاني
من الفصل الثامن من ثامن الطبيعيات لا يتحقق في ان واحد وجود شيء وعدمه وقال
بعض المتاخرين في دفع المستحيل المذكور ان العدم يتحقق في الهيولى الواحدة المعينة في
ان واحد مع الصورة وعينوا فيها درجتين يكون في احديهما العدم لا الصورة وفي
الاخرى الصورة لا العدم وقال اكثر المتاخرين على الاطلاق ان العدم مبتدئ
للتكون اذا لم يوجد لكن كان متحققا قبل الابتداء بلا توسط زمان والى هذا الرأي
ذهب توما اقوناس وقايتانس وقابراول وهذا الرأي مشهور ومعتبر الان
قال الشارح وانا اقول ان كون العدم في الموضوع حين يتحقق التكون والصورة
بالفعل يمكن ان يلاحظ بوجهين اي بان يلاحظ ان العدم يكون في الموضوع كصورة
مستندا وما سلف فيه واصفا له ولو اذا لوحظ بالعقل وهو بعد ذلك يقال ابتداء للتكون
كما ان للحرارة متحققة اذا ابتدأت بالفعل التسخين وبان يلاحظ ان العدم يتحقق في
الموضوع بوجه التباعد اذا حصل التكون بالفعل بمعنى انه كان في جميع الزمان المتقدم
في هذا الموضوع كصورة ما وكان الموضوع به عديم الصورة ويتباعد في الان الذي
يكون التكون فيه اذا عرفت هذا فاقول في حل الشبهة لو اخذ العدم بالوجه الاول
اي بوجه الصورة الحاصلة والمستندة في الموضوع يبتدئ للتكون اذا لم يتحقق بل
من حيث كان قبله بلا واسطة ولو اخذ بالوجه الثاني يبتدئ له اذا تحقق ويثبت الاول
بانه لو كان العدم الناعت للموضوع بكونه عديم الصورة اذا تحقق التكون والصورة
لاجتمع في هذا الموضوع الواحد الصورة وعدمها فيلزم ان توجد هي بعينها وان لا توجد

وهو ناقض مستحيل وبينا لنا في بان ان العدم مبدأ للتكون بان يكون حدا منه له وكل
حد منه للتكون من حيث انه حد منه له يكون على حال بحيث يبتدئ له بان يتباعد من
الموضوع فمثل هذا الحد يتحقق في الموضوع بالتباعد فالعدم الملحوظ بالتباعد يتحقق
في الموضوع اذا تحقق التكون والصورة نظيره ان الظلمة من حيث انها عدمية لو اخذ
كما مر باقي الهواء ومن حيث انه ناعت له بالمظلمية لا تحقق في الهواء حين يتحقق فيه النور
والا لكان هذا الهواء مظلما ومنورا معا في ان واحد ولو اخذت ولوحظت كالبعيد
منه تكون فيه بالتباعد اذا تحقق فيه النور فلا يلزم ان يكون الهواء مظلما ومنورا
معا لان الظلمة تكون بالتباعد والنور بالتقارب حتى صدق ان يقال تحقق النور
فيه في ان تبعد منه الظلمة فيه والشبهة المذكورة تاتي في تكون الصورة وفسادها
ايضا فانه اذا فسد الماء وتكون الهواء فاذا تحقق في الهيولى تكون الهواء فاما يكون فيها
صورة الماء اولا يكون فان كان الاول فلما كان تكون الهواء من الماء فعلا انيا
يلزم ان يتحقق في الهيولى الواحدة صورة الماء والهواء معا وهو مشتمل على التناقض
وان كان الثاني يعني اذا تحقق في الهيولى تكون الهواء من الماء لا يتحقق فيها صورة الماء
بل كانت في الزمان الاول فاذا كان يتباعد في الان المتقدم صورة الماء من الهيولى
وكان يكون تكون الهواء في ان اخر يكون بين الانين زمان بالضرورة والا
لكان مركبا من الانات وهو ليس كذلك كما بينه المصر في الفصل الاول من الكتاب
السادس من الثمانية فيلزم ان يوجد الهيولى في ذلك الزمان بلا صورة ما وهو
مستحيل قطعا واقول في دفعها ان صورة الماء المتقدمة يمكن ان تلاحظ كصورة
وجودية باقية في الهيولى ناعتة لها وكمتباعدة عنها والحدمنه وهي غير متحققة بالوجه
الاول حين تحصل التكون وصورة الهواء لكن بالوجه الثاني بحيث نقدر ان نقول
صدقا ان صورة الماء متباعدة في هذا الان فيه

محي صورة الهواء وهذا خاتمة شرح
الكتاب الاول من السماع
الطبيعي والحمد لله
رب العا
لمين



على الاختتام والصلوة والسلام على سيد الانام وعلى اله واصحابه
الكرام العظام
تمت تماما

